TOMMASO DI AQUINO

DE REGIMINE PRINCIPUM

TRADUZIONE E INTRODUZIONE

DI

ANTERO MEOZZI

LANCIANO
R. CARABBA
EDITORE

LA POLITICA DEL MEDIOEVO

(CARATTERI GENERALI)

Per quanto il pensiero politico, come del resto tutta la speculazione del medioevo non sia, a rigor di termini, affatto nuova e creatrice e si aggiri dentro limiti segnati dall'antica filosofia, torcendo, avvolgendo intorno ad un nuovo asse ideale il filo del pensiero antico, tuttavia presenta caratteri che lo controdistinguono in maniera singolare.

Il medioevo, come l'età eroica del Cristianesimo ed espressione, nella storia dello spirito, di una nuova intuizione della vita e della realtà infulcrata nelle esigenze della fede, non poteva non far germogliare in nuove se pur talvolta ibride forme i germi che l'antichità aveva seminato.

Così avvenne che anche su quel dominio del pensiero dove più pedantescamente esso ricalcò gli antichi modelli, risorgessero le costruzioni più varie e più disformi da quello che era stato il vero spirito del mondo pagano; e sul comune e tradizionale terreno dell'aristotelismo vediamo sorgere i sistemi politici che con Aristotele nulla hanno in

comune fuorchè l'astratta analogia di postulati preliminari.

Rimangono nella scienza politica le premesse generali sulla natura umana, sulla necessità del viver sociale, la partizione dei vari governi e tutto l'armamentario sillogistico delle argomentazioni a priori e per analogia; ma i concetti di Stato, diritto, sovranità e suoi limiti cambiano totalmente natura, direzione e fine.

E si capisce: tra Aristotele e S. Tommaso c'è di mezzo il simbolo della Croce che ha rovesciato tutti gli antichi valori, ha scisso e contrapposto quello che era armonicamente unito, subordinato quello che era autonomo e indipendente.

Nella stessa maniera che la vita era per i pagani un fine essa stessa e per i cristiani un mezzo e un periodo di transizione, così lo Stato e la scienza sociale che avevano avuto un fine ultimo e definitivo nel sistema naturalistico della paganità, non potevan considerarsi nel medioevo che in una maniera subordinata e strumentale.

Di guisa che, esattamente parlando, potremmo dire che non esiste nel medioevo una scienza del diritto vera e propria.

Una volta stabilitasi nella coscienza la dualità antitetica: spirito e corpo, fine terreno e fine ultimo, umano e divino, non c'era altro che una netta separazione tra i due punti di vista ed i due fini che potesse fornire le condizioni di sviluppo per una vera scienza del diritto autonoma e indipendente.

Ma questo sarà il compito del Rinascimento; per conto suo il medioevo, così bramoso di unità e di pace, assorbì e conciliò in quel suo, direi, monismo teologico, le diverse e opposte tendenze del suo spirito e della sua storia e le gerarchizzò in una pseudo-unità dualistica che doveva creare i più seri imbarazzi allo sviluppo della nascente scienza del diritto.

Giacchè se, nel regno della speculazione astratta, lo spirito poteva in qualche modo armonizzare le due opposte tendenze delle sue aspirazioni (divino e umano, cielo e terra, ragione e teologia) nella realtà empirica della storia restava sempre la dualità: il contrasto, e la loro simultanea presenza non poteva non inquinare i principi fondamentali della nuova scienza politica.

La quale nascendo e dovendo rispondere ad esigenze così discordi ed eterogenee, più che teorie e sistemi veri e propri, non poteva produrre se non un vario e molteplice *corpus* di discussioni sociali, morali e teologiche, che si fondono, interferiscono o si eliminano a vicenda.

Non una scienza del diritto adunque si ebbe nel medioevo, ma un'ibrida fusione di astrazione teoretica e di empirica, di patristica e di esegesi biblica; di teologia e di morale; animata e scaldata la maggior parte, dallo spirito polemico che muove dalla Corte e dalla scuola.

Non filosofi del diritto son codesti trattatisti ma un po' moralisti, un po' consiglieri di stato, un po' pedagoghi, un po' teologi.

Vero è, dobbiamo confessare, che codesto ibridismo, speculativamente, non fu pericoloso quanto in altri tempi e in diverse condizioni avrebbe potuto essere, e che oltre all' aver portato allo scoperto certi problemi sconosciuti all' antichità (fondamentale quello delle relazioni tra Chiesa e Stato) dette maggior importanza e urgenza di soluzione a problemi che il pensiero antico aveva appena sfiorato.

Tale quello della necessità del viver sociale, dell' origine, dei limiti e fine della sovranità, che Aristotele aveva riguardato da un punto prevalentemente giuridico-morale, e che ora è considerato in relazione a tutto un nuovo atteggiamento (religioso e teologico) dello spirito e della coscienza.

Nondimeno tutta codesta letteratura politica, costituita com' era di principî, di aspirazioni disparate e contrarie non poteva propagginarsi e tramandare al futuro il suo contenuto, se non epurandosi, semplificandosi e sciogliendosi nei suoi elementi costitutivi.

E son questi infatti che, staccati e per sè presi, costituirono le basi di nuove costruzioni e fornirono il materiale alle nuove scuole del diritto naturale, del contratto, della sovranità popolare; dalla Riforma ai regalisti, ai monarcomachi teocratici e gesuiti del secolo XVII fino ai liberalisti rivoluzionari del secolo XVIII.

Questo il merito della informe filosofia politica del medioevo: di aver alimentato di sè tutta la storia del diritto posteriore, anche in ciò forse

che apparentemente sembra più disforme o alieno dallo spirito dei tempi di mezzo.

Dalla concezione della monarchia universale: istrumento di pace, simbolo di unità e mezzo per il raggiungimento del fine umano, dal cosmopolitismo grezzo teologico del cristianesimo, spuntano i primi germogli del moderno diritto internazionale.

Le prove del medioevo sulla naturale necessità del viver sociale, forniscono ai contrattualisti e ai filosofi del diritto naturale, le prove della inevitabile e logica necessità del patto.

Il riconoscimento empirico della *naturalis necessitas* diventa, attraverso la logica di Hobbes, la *lex naturalis:* cardine su cui poggia la convivenza sociale.

Analogamente la subordinazione cristiana e teologale della regalità al bene pubblico e al fine supremo oltremondano, impòsta senz'altro il problema dei limiti della sovranità, da cui scaturirà quel diritto di ribellione così fondamentale nelle concezioni contrattualiste.

E il concetto della sovranità popolare, timidamente delineatosi come coronamento e limite della regalità e poi ripreso come principio autonomo, se pure ancor medioevale e teologico, da Marsilio da Padova, diventerà il punto di appoggio di tutta la filosofia politica del Rinascimento e dei tempi moderni.

Tutta la filosofia del diritto è così nascosta in germe nell'enorme congerie scolastica dei trattatisti medioevali.

Letteratura che in questo senso io chiamerei *chimerica* in quanto tende a formare un colossale organismo provvisorio e artificiale costituito di elementi diversi, che dovrà sfasciarsi dinanzi alla logica pura dei tempi nuovi.

Giacchè per il resto si esagera nel chiamarla ignara e sprezzante della realtà e delle storiche necessità, un'accozzaglia di idee fantastiche e vaganti fuori della vita.

Prima di tutto, perchè anche quello che può sembrare irreale e utopistico a noi non lo era ugualmente per lo spirito del medioevo e secondariamente, perchè tra tante superastrazioni e utopie che salgono come nubi dallo screpolato terreno della sillogistica medioevale, tra tutte le ubbie di una storia leggendaria e falsata da una mentalità bambina, visionaria e allegorizzante, si ritrova anche chi si attacca alla realtà del momento, ai dissidi materiali, ai problemi che si producon man mano nel campo del diritto e ne tenta, secondo gli interessi varii e cangianti, la soluzione.

Esempio: i numerosi scritti polemici del tempo di Gregorio e di Enrico IV, di Innocenzo e di Federico II, di Bonifacio e Filippo il Bello, di Giovanni XXII e Lodovico il Bavaro.

Basta scorrer la raccolta del Goldast per vedere come la maggior parte di questi trattati nacquero anzi in funzione pratica, quali strumenti di qualche lotta reale concreta e precisa.

Che se in alcuni di essi aleggia lo spirito dell'utopia, ciò si deve prima di tutto all'azione del

Cristianesimo e della speculazione astratta e generalizzatrice del tempo e secondariamente al non aver codesti scrittori un terreno saldo, nella loro storia, spinta da diverse forze in opposte direzioni, per poter pensare a costruzioni pratiche di immediata applicazione.

Non già ripeto che mancasse, nella loro intenzione, il raggiungimento di un fine pratico.

La filosofia del diritto era anzi pel medioevo una scienza pratica, ed anche il più altamente poeta tra i politici, Dante Alighieri, protesta di non voler far opera prettamente speculativa, ma di pratica utilità.

Ma si deve riflettere poi che se la meta della politica del medioevo non è immediata e particolare, ma lontana e di aspirazioni universali, non per questo essa è meno presente e calzante in tutta la speculazione dei trattatisti.

Nessuna epoca forse fu più travagliata del medioevo: lotta nella vita civile, nel sentimento, nell'intelletto: Aristotele e Averroé, Tomisti e Scotisti, Realisti e Nominalisti; fede-teologia e ragione, cosmopolitismo e nazionalità; Chiesa e Impero, Guelfi e Ghibellini, Bianchi e Neri; e guerre tra città e città, e dentro le città.

Eppure per una di quelle apparentemente curiose, ma logiche e profonde contradizioni dello spirito, nessun secolo ha sentito, con più angosciosa inquietudine, il desiderio della pace e dell'unità suprema conciliatrice.

E come tutta la sua storia è storia di equilibrio

e di adattamento, tutta la sua filosofia è filosofia di conciliazione e di assestamento.

Prototipo S. Tommaso il più gran genio diplomatico, il grande conciliatore, nella storia del pensiero, tra l'autorità della speculazione antica e l'esigenze della nuova religione.

Di qui tutti quegli ideali più astratti che rappresentano le meteore della filosofia politica del medioevo. Primo tra essi l'ideale monarchico, dell'impero universale; necessario all'economia del creato e foggiato sull'archetipo della monarchia divina, dal quale lo spirito utopistico e generalizzatore del tempo si riprometteva, coll'ambita unità della pace, la rigenerazione universale delle genti.

Ora direttamente e indirettamente tutti i trattatisti mirano a questo scopo e a questo fine che, quanto è più lontano, tanto più intensamente è sentito.

Se per l'antichità la politica era un ordine puro e semplice della speculazione (Grecia) o un complesso empirico di norme (Roma) e si esaurisce nei tempi moderni, nella soluzione di problemi puramente politici e giuridici, per il medioevo essa rappresenta un universale problema religioso e morale.

L'umanità travagliata domanda pace e unità, per compiere il suo pellegrinaggio verso l'ulteriore vita della più grande pace, per il raggiungimento della terrena felicità, arra di maggiore e radiosa beatitudine.

Codesta parola ripetuta con tanto calore di poe-

sia e nostalgico rimpianto da Dante Alighieri, pensata e dedotta come logica necessità dalla dialettica di S. Tommaso, si tramanda come esigenza, sempre più sentita per tutto il secolo XIV, fino al paladino *difensore della pace:* Marsilio da Padova e all'accorato sentimentalismo politico-letterario di Francesco Petrarca.

Di codesta aspirazione adunque è nutrita e scaldata, ripeto, tutta la filosofia politica del medioevo.

Ma per vedere come essa, nonostante fosse sorta con intendimenti puramente pratici, possa in qualche modo esser chiamata utopia, bisogna fare alcune considerazioni.

Ebbe tutta codesta letteratura un'efficienza reale nella storia; riuscirono cioè tutti quegli scrittori più strettamente particolaristi e polemici da una parte a imprimere una determinata direzione agli avvenimenti, e dall'altra i filosofi più universalmente teorici, a raggiunger il loro lontano fine di assestamento?

Ovvia è la risposta; poichè come la storia del medioevo continuò nel tragico contrasto dei suoi elementi discordi, così anche gli scrittori politici sorti per dirimer particolari contese o risolvere generali problemi, sembran piuttosto conseguenza che causa motrice dei fatti stessi.

Essi son l'arma spirituale che entra in azione parallelamente agli eserciti dei principi, degli imperatori e alle scomuniche dei pontefici.

Defende me gladio ego te defendam operis.

I fatti purtroppo, si orientarono e si svolsero di-

versamente e talvolta in perfetto contrasto con quelle che eran le comuni aspirazioni e voti e i desideri di codesti filosofi e teologi e con ironia formidabile, vediamo corrispondere alla embrionale teocrazia di S. Tommaso e alla teocrazia radicale di Tolomeo da Lucca e di Gilio Colonna, l'umiliazione di Bonifacio; all'*Unam Sanctam* lo schiaffo di Anagni; al *De monarchia* di Dante, l'inutile morte di Arrigo VII; al *Defensor Pacis* di Marsilio, dopo gli effimeri trionfi del 1328, il beffeggiato ritorno oltralpe di Ludovico il Bavaro.

Di guisa che par di vedere come due piani di lotta; nell'inferiore il turbinoso infuriare degli avvenimenti che seguono le fatali necessità della meccanica storica, nell'altro *planant au dessus* la guerra bianca, ma non meno accanita degli ideali e delle astrazioni.

E questo dà, è vero, un colorito astorico, irreale, utopistico e chimerico a tutta la politica del medioevo, benchè emanasse, come dicemmo, dai bisogni della vita e a quelli mirasse come fine ultimo.

Astorica in questo senso: che sebbene dagli avvenimenti reali prendesse motivo e di essi fosse talvolta conseguenza, sebbene mirasse anche a influire sul loro svolgimento, tuttavia si rinserrò in procedimenti astratti, emananti più dalla logica deduzione che dall'osservazione empirica.

Così prevalgono i problemi teorici e universali su i problemi particolari e contingenti; i filosofi del diritto sui giuristi che si limitano all'interpretazione delle leggi; la filosofia sociale sull'eco-

nomia politica, della quale sol pochi e tradizionali accenni troviamo in alcuni (S. Tommaso, Ockam) contradittori e incerti corrispondentemente alla vita economica ancora embrionale dei secoli XIII e XIV.

Che se gli avvenimenti muovon gli scrittori e i problemi particolari forniscono talvolta materia di discussione (non si può dire perciò che tali trattati siano fuori del tutto dalla realtà) tuttavia in effetto poi questi fatti e questi problemi non valgono in sè e per sè, ma per l'universale che se ne ricava; per le conseguenze astratte che se ne derivan o a cui si riconnettono.

Astratta e universalizzatrice adunque è tutta la filosofia civile del medioevo, non già del tutto fuori dalla realtà e senza legami con essa.

E questo spiega, per esempio, come il Baumann possa dire del metodo della filosofia politica di S. Tommaso, che non è « ein abstractes von der Geschichte und der wirklichen menschlichen Natur abgewendetes Denken ».

In ogni modo tutta codesta letteratura politica, comunque essa sia, se non rappresenta l'assestamento concreto e definitivo del corrispondente ordine di fatti, porta nondimeno alla superficie tutti quei materiali che serviranno alle costruzioni e ai sistemi dell'avvenire.

Tutte le teorie della Riforma, del Diritto naturale, dei monarcomachi del secolo XVII e dei contrattualisti del secolo XVIII, sono chi ben le ricerchi, nascoste in germe sotto l'arido fogliame

della scolastica medioevale, come tutto l'armamentario delle argomentazioni in pro e contro la monarchia o la politia, sì care agli assolutisti del secolo XVII e ai liberalisti del XVIII, son da scovare nelle ascosaglie dialettiche di codesti teologi.

Il che apparirà naturale se si consideran tutti gli elementi che la speculazione posteriore, anche quella più antimedioevalista, ha ricevuto dai tempi di mezzo.

Chi non trova, per esempio, analogie tra il metodo geometrico di Alanus de Insulis e persino certi postulati metafisici di Cartesio e di Spinoza nella filosofia dell'angelico Dottore? (1) Nè si può dimenticare quante armi di argomentazione abbian i molinisti e i giansenisti tratto dall'arsenale della tomistica *Summa*.

Analogamente il problema fondamentale dell'accordo fede-ragione su cui si abbattè lo spirito conciliativo dell'Aquinate è quello che agita la filosofia di Leibnitz e di Spinoza.

E non c'è poi nella filosofia politica tutta una tradizione in cui la Bibbia rappresenta l'argomento probativo per eccellenza, da S. Tommaso e Dante a Hobbes, Spinoza e Bossuet?

Così l'ideale di tutti i *De Regimine* medioevali, che altro non è se non il principe cristiano mo-

---

(1) Per Cartes. e per Spin. come per S. Tomm. l'azione con cui Dio *conserva* le cose è la stessa di quella con cui le *crea*. E S. Tommaso come Cartesio, si sforza di dimostrare la *libertà* della divina creazione.

dello che si perpetua nella storia del cristianesimo, che s' incarna in S. Luigi e rappresenta l' ideale di Bossuet?

DIVISIONE DELLA LETTERATURA POLITICA MEDIOEVALE

Ma prima di entrare nella vasta congerie di codesta letteratura, occorre non solo una divisione cronologica secondo i periodi culminanti della sua attività (Investiture, Innocenzo III, Bonifacio VIII, Giovanni XXII) ma sì anche una partizione secondo la materia, i caratteri e i fini che si propose. Che se per la natura ibrida e complessa dei documenti che codesta letteratura presenta, può apparire irragionevole ogni classificazione, tuttavia un qualsiasi aggruppamento ci offre indiscutibili vantaggi per orizzontarci nella vastità della materia e additare le forze disparate, contrarie o divergenti che agiscono sul comune dominio di problemi più o meno a tutti comuni.

Noi vediamo difatti che varia la natura degli argomenti da scrittore a scrittore, conforme a la diversa loro condizione; ora prevalgono argomenti storici, filosofici, teologici secondo che lo scrittore è filosofo, teologo, giurista, etc.; e questo non può naturalmente non imprimere un diverso carattere alle varie opere.

In genere gli uni sono speculatori astratti e generalizzatori, gli altri (i giuristi) eminentemente pratici e particolaristi.

Ma anche il fine pratico di codeste opere è diverso.

Ci son educatori o propedeutici che non delinean teorie ma dànno consigli vari di politica, di morale, di religione; ci son i teorici che trattano dei problemi politici come un ordine della speculazione; gli empirici o giuristi che discutono, come dicevamo, problemi particolari e i polemisti che rappresentano gli avvocati difensori del vario cliente che ora sarà Gregorio VII ed Enrico IV, ora Bonifacio e Filippo il Bello e via dicendo. Tali Giovanni di Parigi, Raoul de Presle, P. Cugneris, P. du Bois, Gilio Colonna etc.

Inoltre talvolta oltre lo scopo immediato e la tesi particolare c'è un fine e una tesi astratta, universale, che dà diverso colore e natura a codesti trattati.

Ci sono gli *universalisti*, cosmopoliti, tradizionalisti (ierocratici e teocratici oppure imperialisti o cesaropapisti) e dall'altra banda i *particolaristi* o nazionalisti antimperiali che tendono a sminuire i diritti universali dell'Impero e del Papato, a favore delle nascenti autonomie nazionali.

Tale tutta la schiera di trattatisti che fiorì alla corte di Filippo il Bello.

Ma anche nei così detti universalisti accentratori, c'è chi tende ad una rigorosa unità, ad un universalismo monistico, subordinando una all'altra autorità nei vari sistemi teocratici o cesaropapisti e chi restò ad un dualismo o parallelismo; come Dante e Giovanni da Parigi.

Come si vede ad ogni gruppo ne corrisponde un altro, di scopi e tendenze contrarie. Carattere predominante invero di tutta questa letteratura è un drammatico e violento atteggiamento di antagonismo e di opposizione, come sempre avviene quando gli stessi problemi son trattati da individui di mente diversa e diverse aspirazioni.

Osservate da una parte: S. Tommaso, Tolomeo da Lucca, Egidio Colonna, Agostino Trionfo; e dall'altra: Ockam e Marsilio; l'imperialista Dante Alighieri e Giovanni da Parigi, Pietro Cugneris, Pierre du Bois e sarete agli antipodi.

Tale lo schema approssimativo ed empirico di codesta letteratura. Nondimeno non va disconosciuto che ci son moltissimi caratteri comuni che tutta la pervadon e la rendon apparentemente uniforme.

Principalissimo l'elemento religioso, teologico, patristico che, come assorbe tutta la speculazione, compendia ed alimenta anche la politica; sì che è difficile determinare in codesti trattati dove cessino le teorie del filosofo e del pubblicista e comincino le aspirazioni e i dogmi del teologo.

Spesso nella stessa persona convergevan tutt'e due le attività ed i trattati son teologici e politici insieme.

E tanto più se si pensa che principale loro scopo, fondamentale problema delle loro ricerche è la determinazione delle relazioni tra Chiesa e Stato ch'è insieme problema politico e religioso.

D'altronde questo fondamentale sostrato teolo-

gico è messo in evidenza ad ogni passo, dalle numerose citazioni patristiche, dalle glosse e dall' importanza data ai libri sacri come argomentazione suprema.

Al medioevo è caro il ragionamento per autorità e la Bibbia di conseguenza è l' autorità per eccellenza, le colonne d' Ercole della dialettica; accanto agli argomenti filosofici o storici non mancan mai quelli che fornivano la Scrittura e i suoi chiosatori.

Da S. Agostino, a S. Tommaso, a Bossuet, a Hobbes e Spinoza, il verbo dei libri sacri è stato l' arma tradizionale a sostenere, mediante il più abile Kabbalismo ermeneutico, le più opposte teorie.

Di qui quella uniformità di argomentazioni, di esemplificazioni e financo di frasario ch' è il repertorio comune di tutti i trattatisti medioevali.

Son questi come i vecchi refusi dello scolasticismo che serviranno poi per nuove composizioni fino a tutto il secolo XVII e oltre.

Ma corrispondente a questa uniformità morfologica, c'è anche una più intima uniformità, direi, fisiologica rappresentata dal comune metodo il quale imprime a tutti un comune stampo e marchio di fabbrica. È il così detto metodo scolastico deduttivo.

Tesi, antitesi, conciliazione; partita doppia della discussione; distinzioni, sottigliezze: metodo che ha tutti i difetti dell' aridità, ma giova talvolta a districare o celatamente coprire questioni intricate, spinose e formidabilmente pericolose.

Ma di ciò vedremo in seguito. Per ora rileviamo un' altra proprietà che accomuna queste opere ed è il maggiore o minore spirito di parte che le anima. Essi son libri di combattimento e come tali, quasi tutti posson includersi più in quelli che abbiamo chiamato scritti polemici.

Ci sono è vero scritti nati da un puro bisogno speculativo, (tipica la teocrazia moderata e conciliativa del De Regimine tomistico) nè manca anche chi per superiorità di mente e magnanimità di natura, sa elevarsi ad altezze superiori allo spirito partigiano.

Tale Dante Alighieri ricondotto sull' ala del suo genio poetico pei dilatati cieli dell' utopia, aquila che spazia al di sopra dei limiti angusti delle fazioni, nell' atmosfera raggiante delle più universali aspirazioni.

Ma non è difficile scoprire anche in questi, intrusioni e venature polemiche, inevitabili del resto in tempi nei quali la funzione stessa del pensiero e della speculazione era subordinata alla fede e più che additare e dimostrare le supreme verità, mirava ad eliminare le obiezioni e combattere gli errori che velavano o scalzavan gli assiomi fondamentali della scienza divina.

PROBLEMA FONDAMENTALE DELLA POLITICA DEL MEDIOEVO

La politica del medioevo rispecchia la lotta ch' è nel pensiero e nella vita del tempo ; e come tutta la

filosofia, si travaglia anch'essa intorno ad un problema di pacificazione, di assestamento e di armonica fusione.

Come tutta la speculazione si aggira nel determinare i limiti, il compito della filosofia e della teologia; della ragione e della fede e le loro reciproche relazioni, tutte le discussioni della politica convergono alla soluzione di un unico e formidabile problema.

Quello che fu detto il *Grundthema* o *Grundgedanke* del *De Monarchia* è più o meno il problema di tutti i trattati dalla *Lotta delle investiture* a tutto il secolo XIV.

Svariatissime le questioni particolari: origine della società, carattere e limite della sovranità; varie specie di governi, tipo ideale del sovrano e suoi doveri; traslazione, donazione costantiniana, legittimità dell'impero romano-germanico, suo significato e suoi limiti; ma tutte queste *tesi* non valgono che come argomento per la soluzione del grande problema che tutte le riassorbe: delle relazioni tra Chiesa e Stato, papato e impero, per approdare alla teocrazia o all'imperialismo: al cosmopolitismo monarchico papale o imperiale oppure alla autonomia delle varie nazioni, o dei vari comuni.

Prodottasi, come dicemmo, nella coscienza per opera del cristianesimo, quella opposizione o dualità di cielo e terra, divino ed umano, si doveva inevitabilmente stabilire un rapporto gerarchico tra questi due valori; determinare le relazioni tra i due poteri che l'incarnavano e creare sopratutto un

primato di autorità, per arrivare a quella unità così ambita dallo spirito cristiano del travagliato e discorde medioevo.

Problema fondamentale adunque è quello delle relazioni Papato e Impero, i quali prima dello sviluppo autonomo dei Comuni e il compaginarsi delle nazioni, rappresentano i due grandi attori, i due grandi antagonisti della storia medioevale.

Si dovevan in qualche modo metter di accordo quelli come furon detti, *Zwillingeschwister*, i due gemelli naturalmente nemici che si contendono l'ideale primogenitura del potere.

Ma naturalmente il problema sorge, si ingrandisce, si complica e arriva a maggior urgenza di soluzione, col crescere e rinvigorirsi di quelle due autorità di cui l'una, fino a un certo punto segue un corso ascendente (Papato) e l'altra discendente; l'una si sfascia, mentre l'altra si costituisce.

Finchè la Chiesa esiste solo idealmente come fatto morale e religioso e consisteva solo in una comunità di fedeli credenti nel Cristo, senza concretezza di organizzazione gerarchica e quindi senza potere materiale, e l'antica unità dell'impero andava in frantumi, il problema rimase latente senza valore e conseguenze pratiche.

Fino a tutto il secolo V la Chiesa rimase la *communitas fidelium Christianorum* e conseguito il riconoscimento ufficiale dal potere civile, lungi dallo accampare diritti di supremazia ha da epurarsi, concentrarsi nella sua essenza ideale coll'unificazione dei suoi dogmi e dei suoi riti.

La prima fase della sua esistenza non poteva esser perciò che una fase di crisi dogmatica, epistemologica.

Fissare nel dibattito dei Concili l'oggetto della sua fede; combatter gli eretici e lo spirito dell'anarchia teologica fu la prima manifestazione di vita. Paladino di questo periodo: S. Ambrogio nelle sue lotte contro gli Ariani, i Donatisti, i Manichei, i Pelagiani e Semipelagiani.

Ma finalmente, raggiunta una certa pace e fissati i suoi dogmi, attraverso il cozzo delle sette che si annullano a vicenda, il Cristianesimo afferma la sua unità spirituale, la sua costituzione morale e con essa i suoi inderogabili diritti.

Il Cristianesimo è fissato ed è divenuto *Ecclesia*.

Parallelamente mentre esso si compagina, si accentra e si purifica, l'Impero va disgregandosi.

Poco dopo la laudatoria entusiastica di Rutilio Namaziano per la *regina pulcherrima mundi* che aveva fatto: *patriam diversis gentibus unam* ed Urbe *quod prius Orbis erat*, Orosio, come fu detto, tripudia sulle rovine del Campidoglio e S. Agostino vede nel braccio di Alarico: il vindice dell'ira divina.

Proprio adunque quando l'unità dell'impero romano si sfasciava e l'idea dominatrice della forza era sopraffatta dalla forza selvaggia senza idee, si costituì l'altra grande unità spirituale, nell'idea morale dell'Evangelo. La quale, di natura contraria, non poteva naturalmente manifestare la sua esistenza ideale se non in un assoluto divorzio dal

materialismo antico, in una netta separazione tra cielo e terra, divino ed umano.

L'opera di Agostino segna questa pietra miliare nella storia dello spirito.

Nell'antichità il così detto spirituale non esisteva; il sacerdozio era subordinato alle funzioni dello Stato e la Chiesa un istituto di diritto publico: Staatskirchenthum: *chiesa di stato*; ora, proclamata la distinzione tra divino ed umano: città terrena e celeste, è postulato l'irriducibile antagonismo che include tutto il dramma della storia e del pensiero medioevale.

Il cristianesimo adunque è divenuto Ecclesia; ha una unità di costituzione e di conseguenza, un potere che è determinato dal valore dell'idea morale che rappresenta.

Ma ancora lotta non esiste, perchè, a rigor di termini, manca l'antagonista; il potere temporale è considerato infatti come qualche cosa di transitorio e di secondario e d'altronde una potenza materiale come l'impero romano contrastante non c'è più. Nel caso si ricostruisca lo stato medioevale dovrà essere il braccio e lo scudo della Chiesa. Tale il pensiero sottinteso e indiretto di S. Agostino.

D'altra parte codesta idea in cui s'impernia il Cristianesimo, si mantiene nella sua purità e lungi dall'ingerirsi nella vita proclama sdegnosamente la sua secessione da essa.

La *civitas caelestis* disdegna la *terrestris*, frutto del peccato, fondata da Caino. « *Fecerunt itaque*

civitates duas amores duo... Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur ».

Proclamata così la sua supremazia nel regno dell'ideale, codesta concezione agostiniana, prettamente ascetica ed evangelica, non aspira a dominio concreto e positivo di fronte ai poteri umani e terreni.

Di guisa che per quanto i principî del teologo di Ippona, possan costituire in seguito i cardini della supremazia sacerdotale (superiorità dell'anima sul corpo, dello spirituale sul temporale; origine dello stato dal peccato e sua dipendenza ai servizi della religione) principî che saran l'arma della ierocrazia di Gregorio VII e della teocrazia di Bonifacio VIII, tuttavia il cristianesimo sembra prender per ora una direzione divergente e allontanarsi dalle cose terrene; sì che la lotta (benchè affermata nel pensiero la irriducibile opposizione dei due regni) la lotta concreta e reale, dico, per il momento è evitata. Le due attività son subordinate l'una all'altra, ma solo idealmente; nella storia non interferiscon, nè c'è ragione quindi di dissidio.

È logico invero che con una concezione ascetica e trascendente del Cristianesimo non possan nascer conflitti giuridici col potere temporale, e S. Agostino risente un po' dello spirito ascetico di S. Gerolamo.

Che se il Cristianesimo fosse rimasto in quella sua opposizione astratta, intellettuale e morale dentro i limiti più rigorosi dell'Evangelo, il conflitto non sarebbe mai scoppiato. Esso sorse quando i

confini dei due regni: celeste e terreno, furon oltrepassati; quando la Chiesa per acquistar consistenza pratica e autorità, si attaccherà anch'essa all'idea della forza; il cielo si incorporerà alla realtà e lo spirituale, in nome della sua supremazia morale, pretenderà giudicare dominare dirigere i fatti di questo mondo.

Tuttavia ripeto, questo ai tempi di Agostino non poteva avvenire, anche perchè mancavano i due rivali, e se l'impero si disfaceva, mancava l'organo centrale della Chiesa: il papato.

Ma con la coronazione di Carlo Magno ecco mostrarsi sulla scena ambedue i protagonisti; l'imperatore restaura l'impero romano e il vescovo di Roma, coronandolo, si costituisce come suprema autorità morale al suo fianco.

Parallelo al risorger del grande protagonista della storia: l'impero, sorge formidabile una nuova autorità, un nuovo potere che mentre da una parte appare emanazione e proiezione dell'altro, sembra per altri riguardi esserne l'irradiatore. E come la Chiesa s'infulcra nel papato, le due *civitates* han ambedue i loro campioni, uno temporale ed uno spirituale, il quale con atto apparentemente formale e insignificante (la coronazione di Carlo Magno) crea da sè la sua autorità e l'atto che servirà poi come costante e formidabile prova storica della sua superiorità.

Intanto la Chiesa acquista larga base patrimoniale e la falsificazione della donazione costantiniana attesta le sue ambizioni.

Sotto i carolingi così, quasi inconsciamente e celatamente, si pongon le basi della futura teocrazia e si producon quei fatti che saranno i principali motivi di dissidio. La Ecclesia ora non è più: il Cristianesimo, ma è il Papato.

Nondimeno anche in questo periodo la lotta non scoppiò, grazie ad un reciproco e benevolo compromesso che non portava mai al nudo in maniera antagonistica, le ragioni e i diritti di queste due autorità.

Esse vivevan in reciproco accordo sostenendosi a vicenda; l'una irradiava autorità e l'altra potenza. Sono come gli eredi di un patrimonio che non han fatto ancora le parti e fissati, l'uno di fronte all'altro, i loro diritti concreti e reali.

Quando verranno alla partizione, sorgerà la lotta; per ora vivon fraternamente e in comune traggon il profitto dell'eredità del mondo antico.

E ciò si deve specialmente all'azione personale di Carlo Magno il quale, nonostante riconoscesse da Dio la sua sovranità e non dal papato e sebbene esercitasse su questo una certa ingerenza, la Chiesa debole e bisognosa di appoggio, lungi dall'opporsi, riconobbe legittimo tale intervento, interpretando come doveroso obbligo dello stesso sovrano quello di protegger la religione ed il suo rappresentante.

Così anzi la regalità viene concepita come una forza a servizio della Chiesa, nel mentre stesso che di fatto essa s'ingerisce nelle cose sacre. L'un concetto smussa la violenza dell'altro e nessuno parlò mai di superiorità.

D' altra parte modeste eran le pretese di ambo le parti. La Chiesa poco pretende dal potere secolare e l' imperatore, solo per un sentimento di sincera devozione, si mescola nelle cose ecclesiastiche.

È una specie di reciprocità di aiuti e di affetti, che salvava, per ambedue, le apparenze di un trattamento *au pair*.

Ripeto, Carlo Magno era il difensore e l' organo esecutivo del papato, come questo l' irradiatore della sovranità imperiale; ma nè l'uno faceva valere codesta ingerenza, nè l' altro la coronazione come titolo di primato o di superiorità.

Corrispondente a questo periodo di perfetto accordo è la scarsità di scritti veramente politici.

Le relazioni tra le due podestà son pacifiche *motu proprio* e la letteratura che ne nacque non è che una precettistica, metà religiosa metà politica, sui doveri del sovrano.

Ma, come osservammo, è proprio in questo tempo di apparente fraternità che si producon i fatti più fondamentali e direi più esiziali per il futuro e si gettano i germi della futura lotta.

Quando questi diverranno coscienti e palesi, e le due podestà, oltrepassando la sottile linea di discriminazione che divide i loro domini, li porteranno allo scoperto, la lotta si scatenerà violenta.

Allo sfasciarsi intanto dell' impero carolingio, indebolito l' antagonista, la Chiesa accampa maggiori pretese ; mentre non passerà anche molto tempo che da sua parte il potere civile oltrepasserà i suoi

confini per entrare in quelli specifici della religione.

Ed allora, sul confine conteso, si ingaggerà la battaglia e nascerà tutta una letteratura politica con numerosa schiera di duellanti a servizio delle due parti.

LOTTA PER LE INVESTITURE

La lotta tra Chiesa e Stato si apre con la fase più violenta e accanita; di guisa che se carattere comune a tutta la letteratura politica medioevale è lo spirito di parte, quella di questo periodo è ancor più acerba e intransigente.

Non ci sono teorici ma combattenti, pronti a servirsi d'ogni arma. Alle esorbitanze del potere civile che vuol ingerirsi nel dominio ecclesiastico con la nomina dei vescovi, corrisponde il disconoscimento altero del papato di ogni autorità che non venga da Dio.

Gregorio VII disconosce ed invilia l'origine, la natura e la dignità dello Stato, rafforzando, se pure non per una ragione ascetica ed evangelica, il disprezzo agostiniano dello Stato d'origine peccaminosa non solo, ma addirittura diabolica, per inferirne appunto la sua inferiorità e subordinazione alla Chiesa.

Intanto la lotta che aveva un carattere religioso morale, coi vescovi che, diventati signori feudali,

non voglion riconoscere la dipendenza vassallatica, prende un aspetto specificatamente giuridico, e viene per la prima volta postulato nei suoi veri termini, il problema delle relazioni tra Chiesa e Stato, per risolvere il quale nasce adesso una esuberante letteratura che servirà di modello a tutto il medioevo.

Da una parte abbiamo la radicale ierocrazia di Gregorio VII. Lo stato è frutto del peccato; i re han usurpato il dominio: *superbia, rapinis, perfidiis, homicidiis; mundi principe videlicet diabolo agitante*. Perciò la Chiesa e il papato, per superiorità morale può legittimamente arrogarsi una indiscutibile supremazia.

Il sovrano è soggetto al pontefice; il potere laico è escluso dalla gerarchia ecclesiastica; il papa è infallibile e autonoma è la legislazione della Chiesa, cui giustamente appartiene anche il potere coercitivo. Così la società, come fu detto, si confonde e risolve nella Chiesa e il concetto di giustizia in quella di ubbidienza al papa.

Tale il sistema ierocratico di Gregorio che è una teocrazia civile e religiosa insieme di cui il papa insindacabile, infallibile superiore anche ai concilii è il rappresentante; Egli il vero *dominus dominantium.*

Di fronte a queste esorbitanze sta la schiera dei regalisti i quali pur riconoscendo, come poi Dante, una certa e ideale subordinazione dello Stato alla Chiesa, rivendicano l'origine divina della sovranità, che più tardi sarà riconosciuta anche dai teologi

più ortodossi come S. Bernardo, Giovanni di Salisbury e S. Tommaso.

Da tal concetto alcuni derivan, prima di Dante, la separazione dei due poteri; ed altri più arditi arrivan all' assolutismo dispotico e assoggettan la Chiesa allo Stato almeno giuridicamente se non moralmente.

Precursori tutti di Dante Alighieri e, in certi tratti più violenti, come quando negan alla Chiesa il potere coercitivo, di Marsilio da Padova.

Ma appare anche confusamente la così democratica idea del contratto e Manegold di Lautenbach appunto, secondo A. Solmi, porrebbe i germi di quella teoria che, ripresa da Ockam e da Marsilio e sviluppata dalla Riforma, costituirà il fulcro del liberalismo del sec. XVIII e XIX.

D' altra parte di fronte allo spirito accentratore della teocrazia, si rafforzò l' idea dell' impero universale supremo pacificatore, come forza ultrafeudale che ponesse i sudditi al riparo degli arbitri dei singoli feudatari. Corrispondente al cosmopolitismo del Papato adunque la *monarchia:* l' impero universale, in cui vanno a confluire tutte le correnti della inesausta tradizione di Roma.

In questa maniera la romanità sembra affratellare sotto un medesimo simbolo i due antagonisti e legare indissolubilmente insieme i loro destini.

Ambedue son necessari all' economia del creato, ambedue convergenti in Dio, sì che l' uno non potrà esistere senza l' altro e la rovina del primo implicherà quella del secondo.

È così che, sul finire del secolo IX, anche sorge quella leggenda dell'impero *sine fine* che, riaffermata da Enghelberto, si protrae per tutto il sec. XIV (cfr. A. Trionfo). La lotta delle investiture adunque non fa che rivelare nella sua pienezza la vitalità dei due poteri con tutte le esorbitanze delle loro pretese. Da una parte le due schiere dei gregoriani che destituiscon la regalità d'ogni principio costitutivo proprio o che consideran l'impero d'istituzione sacerdotale con finalità eminentemente ecclesiastiche; e dall'altra i regalisti che pretendon almeno una parificazione di poteri, se non una subordinazione giuridica della Chiesa allo Stato.

In questa maniera nelle due opposte tendenze son sparsi i germi di tutto il diritto posteriore: il concetto dell'impero universale, dell'origine divina della sovranità, la subordinazione dei due poteri (teocrazia o cesaropapismo) oppure il loro parallelismo, si profilano in questo periodo tra le nebbie del misticismo e della scolastica, preziosa eredità pel pensiero scientifico posteriore.

Anche l'idea del contratto viene intravista e con essa quella correlativa della sovranità popolare, se non l'avesse per ora, sul nascere, soffocata lo spirito della teocrazia.

Evidente è infatti che l'idea della sovranità popolare non possa esistere senza una concezione contrattualista della società.

Corrispondente a questo bagaglio di idee che include in embrione il pensiero posteriore, è tutta

la letteratura del tempo che fornisce tutti i tipi e i modelli (polemico, didattico, speculativo) di quella a venire.

E vengon anche fissate le questioni particolari, le argomentazioni, le analogie e financo il frasario che saranno il patrimonio comune di tutti i trattatisti politici fino al secolo XIV.

Quanto all' esito della lotta nondimeno dobbiamo riconoscere che il potere civile, quanto più aveva esorbitato nelle sue pretese, tanto più era rimasto almeno moralmente fiaccato dalla nascente teocrazia. Benchè il concordato di Worms abbia tutto l' aspetto di un compromesso e di una transazione reciproca.

Senza dir poi che il dissidio era ancora lontano dall' essere definitivamente risolto.

Il trattato di Worms infatti, lungi dall' averne estirpato le cause, ne aveva accresciuto il valore e la portata. Evidente infatti è che l'idea, la quale il Papato era arrivato a concepire di sè: oltracotante, assorbente, non poteva esser soddisfatta che coll' assoluto riconoscimento di indiscutibile supremazia. Per intanto, esso attraverso le prove della lotta, divenuto cosciente della propria forza, mentre più crudamente di prima proclama la scissione dello spirituale dal temporale, in nome della morale si arroga un' indiscutibile ingerenza anche nella realtà pratica, nel mentre stesso che disconosce ogni reciproco rapporto da parte dello Stato. Tale la situazione verso la prima metà del secolo XII. Situazione provvisoria non già soluzione, che inevitabil-

mente si tramuterà in lotta, appena il potere civile si opporrà di nuovo alle universali pretese del papato.

DALLE INVESTITURE AD INNOCENZO III

È periodo di transizione in cui si ripetono, se pure attenuate, le teorie del periodo anteriore, come quello che ha già sfiorato tutte le questioni, accennate tutte le soluzioni, scavati e messi in luce tutti i materiali della futura filosofia sociale. Grandi teorici non ci sono, benchè si trovino illustri nomi: S. Bernardo, S. Anselmo, Giovanni di Salisbury, Ugo da S. Vittore e, se volete, Arnaldo da Brescia.

Dato anche che qualche affermazione di carattere politico, morale e religioso insieme è facile scoprire anche nelle varie sette di eretici e di riformatori.

Identica anche adesso l'opposizione delle dottrine e mentre i teologi ricantano le glorie e la supremazia spirituale del papato, Federico I rivendica da Dio la sua sovranità; Enrico II si proclama, per bocca dei giuristi di Bologna, come il Barbarossa: *dominus Urbis et Orbis*, ed Enrico II d'Inghilterra afferma che l'autorità del papa vien dagli uomini e quella del re da Dio.

Nondimeno sono queste affermazioni secondarie; nè il Barbarossa era uomo di cavillose questioni teoriche, sicchè lasciava allo zio Ottone di Frisinga con la narrazione delle gesta, la riven-

dicazione dei diritti dell'impero germanico, fondata sul disconoscimento dell' impero romano.

Di guisa che, a dir vero, non appaiono in questo periodo le esorbitanze del precedente. S. Bernardo riprende il tradizionale detto di S. Paolo *(omnis potestas a Deo)* e riafferma la superiorità del potere spirituale; ma con sottile distinzione, non arriva a mettere in contrasto i due poteri.

Come poi si parlerà di *institutio* e di *executio*, egli sostiene che il papa ha il potere spirituale *ad usum* e il temporale *ad nutum*. Il Pontefice non sfodera la spada, ma l' Imperatore deve, conforme alla concezione conciliativa dei tempi di C. Magno, essere il braccio armato della Chiesa. Ammette anche l'appello dai tribunali laici al foro ecclesiastico; ma l'abate di Chiaravalle è troppo evangelicamente religioso, per aspirare ad un vero e proprio dominio materiale della Chiesa.

G. di Salisbury in quel suo zibaldone teologico-politico che è il *Policraticus* partecipa delle vedute più opposte; dal più rigido assolutismo legittimista al più assoluto antiautoritarismo. Da una parte il diritto divino; e il diritto di ribellione e persino il tirannicidio dall' altra.

Il potere sovrano emana da Dio e non solo formalisticamente: *forma praelationis*, come diceva S. Tommaso, e l' intesero i più. C' è l' assistenza divina del re, il quale, conforme alle concezioni teocratiche della Bibbia è un *eletto* da Dio, superiore quindi ad ogni umana determinazione.

D' altra parte dopo aver ammesso che il re deve

ubbidire alle leggi che egli stesso ha sancito e non può non volere ciò che la legge vuole, tirannofobo accanito arriva a foggiare, accanto all'immagine del principe ideale, vaso di ogni virtù, quella del tiranno: incarnazione di ogni vituperio. Ariel di fronte a Calibano: « *Imago deitatis princeps* amandus, venerandus est et colendus; *tyrannus* pravitatis imago, plerumque etiam occidendus ».

Arriva, ripeto, a farsi teorico del tirannicidio con furore superiore forse all'antico stoicismo e al republicanesimo catilinario del Rinascimento e della Riforma.

Il che non gli vieta altrove di sostenere, e forse è conseguenza dell'apoteosi o irradiazione divina di cui circonda il sovrano, che « *etiam tyranni* gentium reprobati ab aeterno ad mortem, *ministri Dei sunt* et Christi domini appellantur », e a dire, che non si può deporre il sovrano come non si può deporre Dio; egli che aveva affermato il tirannicidio non solo lecito, ma equo e giusto.

Di altre questioni egli non parla; nè della traslazione nè dei rapporti tra Chiesa e Stato, e solo indirettamente e astrattamente, sembra accennare alla sovranità popolare che più efficace mezzo del pugnale sarebbe stata a circoscrivere i limiti della sovranità. Così il partigiano di Tommaso Becket contro il re d' Inghilterra, fa l' apoteosi della regalità; e l' assolutista fa l' apologia del tirannicidio e prepara le armi allo spirito ribelle della Riforma.

Atteggiamento che sembrerebbe contraditorio, se non si pensasse che non è altro che la conseguenza di quella concezione teologica che da una parte è disposta a divinizzare la sovranità e dall'altra a disconoscerla, secondo che si conforma o 'no alle sue esigenze.

Tale è lo spirito di tutto il pensiero politico di questo tempo; il Papato è meno invadente e pretenzioso che ai tempi di Gregorio VII, ma non per questo la religione ha cessato di esser il criterio e la misura suprema di tutto.

Il potere spirituale giudica tutto e da nessuno è giudicato. Al papa, come rappresentante dell'idea morale del Cristianesimo, devon chinarsi tutti i re della terra.

Affermazione che dalle false decretali d'Isidoro ricompare in tutti gli scritti dei teologi; nel *De Consideratione* di S. Bernardo, nel *De Sacramentis* di Ugo di S. Vittore e che, unificando sacerdozio e regalità, rassoda le basi della teocrazia.

Unica voce discorde in questo periodo è quella di Arnaldo da Brescia che si rifà, come fu detto, dal Campidoglio e oppone a Roma papale l'antica Roma repubblicana. Ma sembra piuttosto atteggiamento religioso che politico e come tale non uscire dai limiti dell'eresia.

Nella prima metà del secolo XIII al crescer della potenza papale non corrisponde un'adeguata messe di scrittori politici. Gregorio IX e Innocenzo III ebbero a combattere forse più dentro la chiesa che fuori. Gli Albigesi, i Valdesi e tante

altre sette minori, dovettero essere sfrondate dalla
azione autoritaria del Papato. Sì che anche questo
è piuttosto periodo di assestamento religioso mo-
rale della Chiesa che di lotte politiche. Ma l'eresia
che s'annida fin sulla culla del Cristianesimo e ne
travaglia la prima esistenza è qualcosa di inerente
unicamente al dogma, ai riti, alla costituzione in-
terna della Chiesa.

Essa è fede settaria sì, ma non meno ardente fede;
che se talvolta può seccar le radici della religione,
giova spesso al suo sviluppo, e può esser necessaria,
come diceva S. Paolo, alla sua ideale respirazione.

Nondimeno si capisce che l'*eresia* riguarda
problemi prevalentemente epistemologici e sol
di rado, per incidenza, include affermazioni di ca-
rattere extradogmatico. Che se si parlava di indi-
pendenza dei due poteri, di sovranità del popolo,
questi principî servono piuttosto come armi contro
l'ierocrazia, contro il papato cioè di fronte ai fe-
deli, che di fronte al potere civile.

Esempio tipico Arnaldo da Brescia e tante altre
eresie minori le quali ebbero tutte carattere preva-
lentemente religioso e morale e tutt'al più sociale,
non mai specificatamente politico e giuridico.

Così anche la contesa tra Innocenzo e Fede-
rico II ha piuttosto il carattere di un dissidio spe-
cifico e personale; ed eccetto i concili e le difese
imperiali che rivendican i concetti di indipendenza
e di emanazione da Dio della sovranità, codesta
lotta non dette origine a vere e proprie opere di
politica.

Federico II sottomette il clero al foro laico, come Filippo il Bello sancisce l'imponibilità dei beni ecclesiastici; essi fanno cioè in pratica quello che poi sosterranno i teorici più arditi, ma non ci son opere che elevino a sistema codesti fatti, come quelle di Ockam e di Marsilio.

Il periodo classico perciò della letteratura medioevale è il 1300 quando il Papato, toccati i vertici della sua ascensione, lancia una sfida che dovrà segnare il principio del tramonto della teocrazia. Bonifacio VIII e Filippo il Bello rappresentano il centro di quella lotta e corrispondentemente a tutto un ampio risveglio degli studi, daranno occasione non più ad una ristretta cerchia di polemiche, ma a tutta una vasta produzione di trattati, di discussioni, di sistemi veri e propri che costituiranno i più autorevoli documenti del pensiero politico medioevale.

S. TOMMASO

Ora di fronte a questi, l'opera di S. Tommaso è quella che sembra assommare già tutti gli argomenti e le discussioni le quali, moltiplicate dalla dialettica di G. Colonna, di Ockam, di Tolomeo di Lucca e d'altri rappresenteranno, come dicemmo, i fossili di tutta la filosofia sociale del medioevo.

D'altra parte anche da un punto di vista letterario e formale il *De Regimine* (fusione di filosofia, di politica, di propedeutica, di morale, e di religione),

benchè abbia numerosi predecessori, come il più insigne del genere, fornirà il modello a tutti quei trattatisti *Del principe* che si protrarranno per tutto il Rinascimento e oltre.

Egli infatti tocca e sfiora tutti i problemi tradizionali e, sull'orme di Aristotele, apre anche una serie nuova di discussioni che costituiranno poi il soggetto della nuova economia politica.

Vero è che molti problemi particolari (donazione di Costantino, traslazione dell'impero romano, suo significato e sua fine, relazione tra Chiesa e Stato) che saran poi oggetto di speciali trattati egli tralascia, nondimeno la loro soluzione è già embrionalmente contenuta nelle affermazioni generali ch'egli determina e nell'impostatura del suo pensiero e della sua filosofia.

Poichè, ed è questo un carattere distintivo di fronte alla filosofia politica del tempo suo, l'opera dell'Aquinate non è tanto polemica, quanto speculativa, non tanto utopistica da trascurare i fatti del momento, nè tanto ristretta e limitata da non assurgere ad affermazioni di universale valore. Carattere teorico, astratto e trascendente da cui deriva anche quella calma, quell'equilibrio e moderazione che è connaturata direi all'ingegno ed alla speculazione dell'angelico dottore. La quale, giustamente, per la sua agile pieghevolezza, potè esser chiamata: vela di marinaio al vento. Tutta la sua logica infatti è cauta e diplomatica, e si bilancia accortamente tra le inconfutabili verità del pensiero antico e le esigenze della nuova

coscienza. E lo stesso spirito di conciliazione è quello che anima il suo pensiero politico e dà talvolta al medesimo il carattere di incertezza e di apparente contraditorietà.

Così, poniamo è capace di ammettere, come i legittimisti, l'origine divina della sovranità, per poi, in nome della morale e della legge divina, circonscriverne i limiti. I quali se appaiono prettamente teologici, astratti e sforniti come sono di materiali coercizioni (insurrezione, ribellione etc.) prettamente formali, tuttavia, nell'affermazione del fine razionale dello stato, subordinato al bene publico, nella cristiana rivendicazione dell'individuo di fronte alla collettività, trovano il modo di evitare gli inconvenienti di un cieco assolutismo.

Analogamente descrive a foschi colori la tirannide: il pessimo tra i cattivi governi, e arriva a dire che contro certi tiranni il ribellarsi non è nemmeno illegale, così come essi han mancato al loro doveroso fine; parrebbe un'anticipazione del pensiero di Rousseau; ma ecco che subito si fa a mostrare i danni delle rivoluzioni e di ogni mutamento politico a sconsigliarle come causa di mali peggiori e a suggerire invece, come un moderno evoluzionista o costituzionalista, riforme gradatamente progressive. Non solo; ma anche di fronte a ciò ch'egli chiama *eccesso di tirannide*, non ha il coraggio di proclamare quella così detta insurrezione teologica che altri trattatisti, ugualmente ortodossi, avevan ripreso a difesa e tutela degli inderogabili diritti della fede; e sull'esempio dei martiri primitivi, si rifugia nella

passività pura dell'evangelo, naturalmente estranea ad ogni idea di forza e di violenza.

E poi anche i tiranni sono i vindici dell'ira di Dio. Discrepanze tutte e (molte altre ne vedremo in seguito) le quali più che dalla manipolazione dei continuatori e dalle diverse fasi dell'evoluzione del pensiero tomistico, a me pare traggan origine appunto da quel senso di misura, di conciliazione e di cautela che costituisce la *forma mentis* dell'Aquinate. Rappresentano cioè il dramma di un pensiero che, impaurito dalle conseguenze dei principi generali, sente il dovere, almeno nel campo delle così dette scienze pratiche, di saggiare le teorie col paragone della realtà e limitando e distinguendo casi e gradi diversi, restringere la portata delle sue generali affermazioni.

Nondimeno è innegabile che siffatte divergenze fan sì che non si possa trarre dall'opera dell'Aquinate un vero e proprio sistema politico.

In S. Tommaso così sistematico manca il sistema.

È svolta nei primi due libri del *De Regimine* quasi sicuramente tomistici, la dimostrazione dell'ideale e pratica necessità del viver civile, e della monarchia ; c'è l'aristotelica classificazione dei governi, un po' di precettistica morale, civile e religiosa sui doveri del principe ; altre affermazioni staccate troviamo nei suoi quattro libri del commento alla *Politica*, nel *De Usuris*, nella *Summa*, nel *De Regimine Iudeorum*; ma è nondimeno impossibile raccogliere da tutte queste fonti un tutto

organico e compatto che possa dare l' impressione di quel che si dice un sistema.

Nondimeno da tutte codeste opere, interpretando ciò che vi è chiaramente espresso e divinando per così dire, di tra le righe il nascosto spirito, possiamo raccogliere un complesso di affermazioni più omogeneo e meno caoticamente assurdo di quello di alcuni predecessori (es. G. di Salisbury) o contemporanei (es. Egidio Colonna).

Specialmente tenendo conto della sua morale la quale, ancella a sua volta della teologia, irraggia tutto il suo pensiero politico (essa determina il limite e il fine della sovranità e dello Stato, i doveri del principe, i criteri di discriminazione dei vari governi) possiamo estrarre una serie organica di principî e indovinare anche la soluzione di quei problemi che l' Aquinate tralascia.

Tale quello delle relazioni Chiesa e Stato cui solo di sfuggita egli accenna nel XIV cap. del primo libro e che costituirà l' argomento fondamentale del suo continuatore nel 3° e 4° libro del *De Regimine*.

Ammessa infatti la superiorità dell' anima sul corpo, dello spirituale sul temporale, e che tutte le facoltà son subordinate ad una; ammessa la legge divina come fonte di tutte le leggi, e che la legge positiva non è se non un mezzo per indurre al rispetto dell' altra, chi non vede avvalorata, e nei suoi giusti limiti l' ideale supremazia del potere spirituale, e con una prova teorica di gran lunga superiore alle consuete prove

storiche o pseudostoriche (donazione, traslazione etc.) e alle astruse cavillazioni di tanti altri trattatisti?

Ma prima di rilevare i caratteri distintivi della teoria di S. Tommaso, vediamo ciò che l'accomuna al suo tempo. Anche la sua politica, come tutta quella del medioevo, poggia su una preliminare concezione etico-teologica dello Stato concepito come strumento di un'altra società di cui il sacerdote addita le vie e il sovrano e il legislatore forniscon le condizioni positive.

Anche la politica è subordinata alla scienza divina. E se coronamento del sapere filosofico è la teologia e compito della speculazione, più polemico che dimostrativo, è di sostenere con argomenti la fede e combatter le obiezioni mosse a le supreme verità, tanto meno autonoma e indipendente poteva esser la scienza che determina appunto le leggi di una vita transitoria e imperfetta.

Così essa è tutta dominata dal concetto di legge; ma questa non sarà naturalmente che la legge divina. Le leggi positive, come dicemmo, non son che un mezzo per attuarne la suprema razionalità.

Analogamente comune a S. Tommaso e a tutti i trattatisti medioevali è il bagaglio dell'aristotelismo. Anche per essi l'uomo è *zóon politicón* sia per istinto naturale in quanto essere comunicativo e *naturalmente compagnevole animale* (direbbe Dante) sia per bisogno di attuare la sua autarchia o sufficienza di vita. È quindi la *naturalis necessitas* la quale fa, direbbe il Poeta, che l'*uom sia cive*.

Frase tomistica la prima: *naturale necessità*, che accoglie quasi in embrione le due correnti diverse: naturalista e contrattualista, intorno all'origine della società; la quale ultima trascurando la naturale disposizione sociale dell'uomo, non farà che accentuare *l'utilità pratica* del contratto e quindi la sua logica necessità, per raggiungere il fine stesso della vita. In S. Tommaso, queste idee sono assommate. Ma col principio della sociale destinazione dell'uomo, son comuni anche le prove e gli esempi che nel *De Regimine* troviamo enumerati e nel *De Monarchia*, forse per spirito d'arte, ancor più diffusamente specificati e quasi poeticamente coloriti.

E comune eredità da Aristotele è anche l'ideale necessità del reggimento, l'irrefutabile ufficio del comandare, che si concreta nell'ideale monarchico — *Eis Kòiranos ésto* è il suggello omerico della Politica della Stagirita e tale lo spirito di tutta la politica del medioevo.

Il che si capisce se si pensa come la tendenza armonizzatrice della filosofia medioevale e lo spirito del cristianesimo, dovessero rappresentare un terreno adatto per l'idealità monarchica del filosofo antico.

Occorre un reggitore che diriga gli uomini al loro fine, come il nocchiero la nave in porto.

Il re è come l'anima nel corpo, come la ragione nello spirito, la *virtus regitiva* nell'uomo, come Dio del mondo. Il cristianesimo foggiò il suo monarca sul prototipo dell'ideale monarca dell'universo.

La monarchia incarna l'unità di governo e come

tale è termine antonomastico e sacro pel medioevo, tutto compenetrato delle aspirazioni di pace e di unità. Concetti che S. Tommaso, con efficace espressione identifica: *unitas quod vocatur pax*. Pace non è altro che viver uniti e concordi. D'altra parte è dessa la più indispensabile delle condizioni per attuare il fine del viver sociale che, secondo il Santo dottore, è *viver secondo virtù*.

La pace invocata con voce commossa dall'*immeritus florentinus exul*, appare come logica necessità sociale dalle serrate argomentazioni dell'Aquinate.

Così per bocca del suo già grande poeta e del suo più grande filosofo, il medioevo diviso e trambasciato, par che plori sulle sciagure della sua storia sanguinosa e clami ad alta voce il verbo della sua redenzione.

IL DE REGIMINE

Delinea, come dicemmo, il prototipo del principe medioevale: pio, morale, paterno, corrispondente alle diverse aspirazioni del tempo e rappresenta il modello di tutto un *genere* della letteratura politica.

Dirò di passaggio che idee generali e principi di filosofia sociale solo per incidenza vi si trovano; il che gli dà l'aspetto, più che di un'organica opera teorica, di un breviario pedagogico-morale-religioso, intramezzato da accademiche dissertazioni. Nelle quali manca anche quell'organica e conseguenziaria coerenza, tanto compatta quanto settaria, di cui daranno esempio i trattatisti poste-

riori. Come rivela il suo contenuto informato alle più opposte esigenze e rispondente allo spirito conciliativo dello scrittore.

Fu notato infatti nel *De Regimine* un vero e proprio miscuglio (diremmo meglio fusione) di assolutismo e di democrazia, il quale mostra appunto, insieme ad un encomiabile e raro carattere di obiettività, le diverse preoccupazioni che ugualmente pontavano nel pensiero dell'Aquinate. Da una parte l'assolutismo: necessaria conseguenza del desiderio di pace, di accentramento e di unità; la democrazia dall'altra che emana dall'idea morale del cristianesimo livellatore e si para dinanzi a limitare i diritti della regalità.

CONTENUTO DEL TRATTATO

Lungi dalla pretesa di additar nuove vie e nuovi orizzonti (vanto non infrequente nella storia della filosofia del diritto) lo spirito di moderazione del Santo Dottore si attacca all'autorità: della Scrittura, della speculazione e della Storia: *secundum scripturae divinae auctoritatem philosophorum dogma et exempla laudatorum principum* e con questi lumi: Aristotele, l'esperienza e i libri sacri, si accinge ad esporre quei principii su cui s'impernia, come dicemmo, tutta la filosofia civile dei tempi di mezzo. Il primo capitolo, nel mentre si propone una ricerca sul significato del nome regio, è una serrata dimostrazione della *naturalis necessitas* del viver sociale e dell'ideale necessità di

un reggitore. In tutte le cose che sono ordinate ad un fine occorre un dirigente. Ora l' uomo è *agens per intellectum* cui carattere appunto è di agire per un determinato fine. Ma siccome ad esso si può pervenire in diverse maniere, è necessario chi gli mostri la vera via. Certo se egli vivesse solo, potrebbe guidarsi da sè, per quel lume di ragione *divinitus* insito in lui (legge naturale); ma egli invece è: animale politico. Prima di tutto perchè tra tutti gli esseri aggregabili è quello più comunicativo e socievole, secondariamente perchè da solo egli non ha avuto, come gli animali, mezzi da attuare la sua sufficienza di vita. Perciò dovendo viver in società occorre *aliquod regitivum*: un principio reggente che cerchi il bene comune della moltitudine.

In tutte le cose ordinate in uno, in ogni aggregato o collettività *aliquid invenitur alterius regitivum.*

Tale nell' università dei corpi il primo motore; l' anima nel corpo e nella anima la ragione e il cuore nelle membra.

Ma questo *principio reggente* può diriger bene o male e di qui scaturisce quella partizione dei governi che l'Aquinate fa nella seconda metà del primo capitolo e la definizione del governo regale del quale dimostra il necessario primato. *Utilius est multitudini hominum simul viventium regi per unum quam per plures* (cap. II).

Il che si deduce dal fine stesso del governo che è il bene della collettività.

Dato infatti che condizione essenziale di esso è di conservare quell'unità che è chiamata pace, e che tale unità meglio la raggiunge quello che di per sè stesso è uno (così come è più efficace causa di calefazione quello che di per se stesso è caldo) e ammesso che l'unione non avviene che per *appropinquationem ad unum* e che *de ratione regis est quod sit unus quo presit*, si deduce l'ideale necessità della monarchia, alla quale è facile far confluire prove astratte dalla considerazione dell'ordine dell'universo (1) e prove dell'esperienza storica, con quegli esempi e analogie che, apparse già in sporadiche discussioni teologali, diverran poi i luoghi comuni dei politici medioevali.

Ma il concetto di unità che è dimostrato come essenziale al governo, serve anche alla classificazione delle sue varie forme (cap. III). Regno, aristocrazia, politia — Tirannia, oligarchia, democrazia, che si oppongono con rapporto inverso e decrescente valore.

Come il governo di un solo, quando è giusto, è ottimo (regno) così quando è ingiusto, è pessimo (tirannia). Poichè siccome la virtù operante il bene e quella operante il male son tanto più capaci, rispettivamente di bene o di male quanto più sono unite, così il governo giusto sarà tanto più utile quanto più è uno; e analogamente il governo cattivo tanto più nocivo quanto più si avvicinerà all'unità. L'altro criterio discriminativo tra i vari governi

---

(1) Ottime son quelle cose che son secondo natura; essa infatti *in singulis operatur quod optimum est*. Ma ogni reggimento naturale dipende da uno, ogni pluralità dall'unità, ergo...

emana dal loro fine che è il pubblico bene. Secondo che si cerca il privato interesse o il bene della collettività abbiamo i governi buoni o malvagi i *sudditi* o i *servi, causa sui* o *causa alterius*. Criteri anche questi e distinzioni che si perpetueranno nella filosofia del diritto fino a Hobbes e fino a Rousseau.

E secondo questi, l'Aquinate stabilisce la sua graduatoria politica; in quanto che si allontana più dal comune bene la *tirannia* e l'*oligarchia*, le quali cercan il vantaggio personale di uno o di pochi, che la *democrazia* che cerca quello dei molti.

Perciò a quella guisa che un governo buono convien che sia nelle mani di un solo, affinchè il bene sia più forte, così se è cattivo, è preferibile che sia nelle mani di più, affinchè il male sia minore.

La suddivisione cioè diminuisce l'efficacia e il bene di un governo buono e reciprocamente il male di un governo malvagio; l'uno, suddiviso, peggiora; l'altro divien meno tristo.

E ciò anche per una provvidenziale ragione metafisica: perchè il bene nasce dalla totalità, il male dalle parti.

L'uno proviene da una *causa perfetta,* in cui son adunate tutte quelle proprietà che posson produrre esso bene; mentre il male nasce separatamente da singolari difetti. Non si dà bellezza senza che tutte le membra sian bellamente disposte; mentre per la bruttezza basta che sia mal disposta una singola parte. E ciò quasi che la divina provvidenza abbia

disposto che il bene, provenendo da una causa unica, sia più forte e il male, nascendo da più cause, più debole.

Così tra i governi ingiusti il più tollerabile è la *democrazia*; peggiore di tutti la *tirannide*, della quale l'Aquinate mostra gli inconvenienti con argomentazioni che saran poi le armi dei liberali di tutti i tempi.

Il tiranno è come una belva in preda ai suoi appetiti; il suo volere non è volontà ma capriccio, o, come dice icasticamente il Santo: *libido voluntatis*.

Il quarto capitolo accentua ancor più il suo spirito democratico e liberale, mostrando coll'esempio della storia romana ed ebraica come, pur tra i cattivi governi, quello dei più (democrazia) sia preferibile ad una ingiusta monarchia (tirannide).

La dimostrazione poi, fondata sulle leggi della psicologia ricomparirà in tutti i liberalisti e quasi con le stesse parole nel *Trattato politico* del grande autore dell'*Etica*.

Gli uomini infatti non mirano al bene comune, quando sanno che le conseguenze del loro operato non tornan a vantaggio loro, ma di un singolo individuo.

Perciò i popoli tolleran meno facilmente i piccoli oneri imposti da un re che i grandi, imposti dalla collettività.

Nondimeno non si deve credere che il governo dei più *(democrazia)* sia, per S. Tommaso, il governo ideale; esso è solo un ripiego per evitare le degenerazioni della monarchia *(tirannide)*. La

quale del resto, secondo il Santo, più difficilmente si converte in tirannide di quello che avvenga per il governo dei più (cap. V). Senza dire che, se tra due mali è da scegliere il minore, derivan mali minori quando la monarchia si converte in tirannide, che quando si corrompe il governo degli ottimati; a meno che non si tratti addirittura di quello ch'ei chiama: *eccesso di tirannide.*

Come si vede l'amore della pace e dell'unità induce il Santo ad un evidente sofisma; dato che chi non parta da quel suo preliminare metafisico (il bene nasce dall'unità, il male dalle parti) riconoscerà come è molto più facile che si perverta la volontà di un solo che di più individui. Tanto è vero che questo sarà anzi il costante argomento dei liberali della rinascenza in favore della democrazia.

Stabilito e dimostrato l'ideale primato della monarchia, si fa a considerare i limiti della regalità: *ut tyrannidis subtrahatur occasio* (cap. VI). Norme e restrizioni che mostrano lo spirito teologico assolutista dello scrittore. Poichè oltre che dette norme son puramente morali (personale bontà del sovrano, suddivisione di potere) conclude che anche la tirannide sia talvolta sopportabile, per evitare mali peggiori.

Tipica a questo riguardo la tradizionale novelletta della vecchia di Siracusa e di Dionisio e lo spirito evangelico di rassegnazione col quale, secondo il detto di S. Pietro, bisogna esser reverentemente soggetti: *etiam discolis dominis.*

Di fronte alla idea del tirannicidio impugnata

come arma minacciosa dallo spirito teologico di altri trattatisti (es. Giov. di Salisbury) egli cita l'esempio dei martiri che: *non resistendo, sed mortem patienter et armati sustinentes pro Christo laudabuntur.*

E' con accortezza anagogica che ricorda le sottili cavillazioni di Dante (1) si sforza di torcere a suo favore anche l'autorità dei libri sacri.

Perciò siccome nel tirannicidio c'è più il pericolo di perdere un re che il vantaggio di aver eliminato il tiranno, è meglio provvedere con la publica autorità piuttosto che con la privata presunzione, ai mali del cattivo governo.

Arma quindi dei sudditi non sono che la regolare deposizione o il ricorso ad un'autorità superiore, o, in mancanza, alla potenza di Dio *qui est adiutor in opportunitatibus et in tribulatione.*

E così si chiude la parte propriamente teorica del trattato.

Col capitolo settimo comincerà la vera e propria precettistica regia (VII-XIV) la quale con alcune discussioni di economia politica (secondo libro) chiuderà la parte autenticamente tomistica del *De Regimine.*

Ma lo spirito teologale che ispira la concezione dello Stato e dei suoi limiti, pervade anche la parte propriamente propedeutica dell'opera.

---

(1) Come egli considera Aioth che uccide Eglon, non quale uccisore del *rettore del popolo* ma di un *nemico,* così Dante distingue in Levi la *nativitas* dall' *auctoritas* e considera Samuele che detronizza Saul, non come *sacerdos,* ma quale *nuncius.*

Come il fine dello Stato mira ad un'altra vita, così in essa è rimandato il premio del virtuoso sovrano.

Adeguato premio del re non sono nè i piaceri o le ricchezze e nemmeno l'onore e la gloria caduca e fallace, quantunque possa spinger al bene e sia il vizio più vicino alla virtù, ma il suo premio è il perfetto bene: un bene universale che esclude ogni desiderabile che non può essere rappresentato che dalla fruizione divina (cap. VIII).

Nella quale al re spetta il più alto grado di beatitudine (cap. IX).

Perchè se a maggior virtù maggior premio si conviene, il re che comanda ad altri e si serba virtuoso è più meritevole di chi lo è per altrui comando; senza dire che il diriger gli altri è più difficile che diriger sè e che il produrre il bene di tutta una moltitudine è tanto più meritorio quanto più grandi sono gli ostacoli, le difficoltà e le tentazioni che impediscono il raggiungimento di tale fine.

Nondimeno il re dovrà guardarsi dal diventar tiranno e dovrà amare il buon governo non solo per se stesso (per una ragione morale di virtù) ma anche per i vantaggi che gliene derivano (cap. X).

Il tiranno infatti, non essendo amato dai sudditi, non può fruire di nessuno di quegli affetti che nascono dalle reciproche relazioni del viver sociale (amicizia, fiducia etc.) Inoltre egli deve regnare solo mediante la paura; ma un governo fondato sul timore non può esser duraturo. Tempus si fuerit

nubilus solus eris — Violenta imperia nemo continuit diu.

« Struggitor di sè stesso è un reo potere. »

Son appunto i luoghi comuni del liberalismo che trovan alcuni, nelle pagine dell' Aquinate la fonte più antica ed autorevole.

D'altra parte, anche mirando ai beni di questa vita, conseguon più ricchezze i re colla giustizia che i tiranni colle loro rapine. Senza dire della fama la quale, pur non essendo in sè adeguato premio della virtù, è tuttavia ciò che di meglio si può chieder ed ottener dagli uomini (cap. XI).

Ciò stabilito il Santo nei capitoli seguenti (XII-XIII-XIV) cerca di ricavare i doveri del re e il modo di governare *(gubernationis ratio)* dalla consueta analogia dell' ordinamento civile coll' ordinamento dell' universo.

Il re è come l' anima nel corpo e Dio nel mondo.

Ora due universali operazioni sono quelle di Dio nel mondo: creazione e ordinamento delle cose secondo l' uso per cui furon create. Lo stesso deve fare un re nel suo regno. Inoltre governare vuol dire condurre al fine.

Che se il fine fosse nella cosa stessa *(intrinseco)* tale opera si esaurirebbe nella semplice sua conservazione; ma siccome tutto fuorchè Dio, è ordinato ad un fine *estrinseco*, oltre alla conservazione, occorre indirizzar ogni creatura alla sua meta suprema ed al suo perfezionamento.

Ora come bene estrinseco dell' individuo singolo è la divina fruizione, così fine della collettività è

viver bene, il che vuol dire *secondo virtù;* per raggiungere mediante essa l' eterna beatitudine.

E qui è il pernio su cui si bilancia la concezione etica oltramondana dello stato e la supremazia del potere spirituale. Poichè la divina fruizione non si consegue per umana virtù ma, secondo la sentenza dell'Apostolo: *gratiae Dei vita aeterna;* perciò condurre l' uomo a tal fine, non è compito umano ma divino.

Divino governo il quale appartiene a quel re che non è solo uomo ma Dio; da cui è derivato il regal sacerdozio impersonato nel successore di Pietro, cui tutti i re della cristianità bisogna sian soggetti come a Cristo stesso.

Il ministero di questo divin regno adunque, affinchè le cose spirituali fosser distinte dalle temporali, non ai re ma ai sacerdoti è stato affidato.

Tale la teocrazia dell'Aquinate, fondata sul concetto che chi provvede ad un fine superiore abbia indiscutibile supremazia su quelli che guidan al raggiungimento dei fini intermediari o istrumentali. Così il nocchiero e l' architetto comandano ai costruttori e via dicendo.

E qui si rileva la differenza specifica tra il sacerdozio cristiano e il pagano. Il sacerdozio dei gentili e tutto il loro culto mirava al conseguimento di beni temporali, la cui cura spetta al re; è però a questo essi eran dubitamente soggetti e così nella vecchia legge ebraica.

Ma nella nuova legge il sacerdozio è qualcosa di più elevato *(altius)* come quello che guida a ce-

lesti beni; e per questo nella legge di Cristo i re devon esser soggetti ai sacerdoti.

Se il fine adunque della vita presente è di conseguire la celeste beatitudine, dovere del re è di procurare le condizioni della retta vita della moltitudine con cui si raggiunge tale felicità.

Le quali condizioni sono tre: unità di pace, direzione morale che guidi al bene operare, sufficienza di quei beni materiali il cui uso è necessario alla pratica della virtù.

Per il raggiungimento di tal fine, il sovrano deve eliminare tutti gli ostacoli che provengon dalla natura, dalla malvagità degli uomini; spianando mediante provvide cure, punizioni e premi, quel cammino la cui meta è additata dal sacerdote.

Tale la concezione subordinata e strumentale del fine dello Stato, quale risulta dal primo libro del *De Regimine*.

Quanto al secondo che, deviando dall'argomento, può considerarsi come un piccolo trattato di diritto amministrativo e di economia politica, è da vedere unitamente al *De usuris* e al *De Regimine Iudaeorum*, per mostrare il contributo dell'Aquinate alla soluzione dei problemi più pratici e concreti delle scienze sociali.

Più importanti invece sono i libri III e IV che mentre rafforzano lo spirito della teocrazia della prima parte, riprendono argomentazioni e discussioni che hanno i più singolari punti di contatto con quelle del I e del III libro del *De Monarchia*.

Tale quelle dell'ideale primato del popolo romano

che è considerato da Tolomeo da Lucca come da Dante: *il popolo eletto* dalla Provvidenza, mercè l'amor patrio, lo zelo della giustizia, la civil benevolenza e le santissime leggi (libro III cap. IV-V).

Beatificazione ardita (1) come si vede dalla storia romana di cui Dante, trovava già gli esempi in alcune correnti dello spirito teologico-politico del suo tempo.

E analoghe, per la comune derivazione aristotelica, le argomentazioni relative alla divina origine della sovranità. (2)

Diverse invece le interpretazioni di altri fatti come la donazione e la traslazione i quali, conforme allo spirito teocratico del trattato, (libro III cap. XV-XVIII) servono a provare che il temporale è un ministero dello spirituale e che l' autorità dell' impero dipende dal giudizio del papa (III, cap. XVIII).

Analogamente le distinzioni dei vari governi e delle varie monarchie servono a mostrare l' eccellenza della: *quinta, eterna monarchia di Cristo,* a tutte superiore.

Così il Vescovo di Torcello, con l' ultima parte del *De Regimine,* rappresenta il *trait d' union* tra la moderata teocrazia tomistica e il dispotismo papale, che avrà in Egidio Romano e in Agostino Trionfo i più intransigenti sostenitori.

---

(1) La quale, tra gli altri, fu a Dante rimproverata dal suo fanatico confutatore Guido Vernani.

(2) Ogni dominio proviene dal primo dominante; ogni moto dal primo movente; ogni fine, dal fine ultimo (libro III, cap. I-IV).

Ma il pensiero politico tomistico non è tutto nel *De Regimine* e bisogna integrarlo con le affermazioni sparse nelle altre opere, per meglio vedere la trasformazione che il pensiero antico ha subito attraverso lo spirito del più grande rappresentante della speculazione medioevale.

Poichè se la morale del Santo può in certa maniera avvicinarsi all' idealismo antico; se il platonico sommo bene *ὁμοίωσις θεῷ* e l' aristotelico: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον* a parte la diversa portata delle parole trasferite nel cristianesimo, corrispondono all' *essentia beatitudinis* che in *actu intellectus consistit*, alla *beatitudo praemium virtuosarum actionum* (Summa I, II, quaestio III, 5), nella politica è addirittura capovolto lo spirito dell' antichità, pur rimanendo i materiali e l'impalcatura dei suoi sistemi.

Quod principi placuit legis vigorem habet.

Nello spirito positivista e materialista dell'antichità la sovranità emanava dall'individuo e la razionalità della legge dalla sua volontà. Il sovrano è come il Dio. Il cristianesimo invece ha due mondi in vista di cui l' uno è proiezione, ombra anzi dell' altro. La sovranità è irradiazione di quel mondo superiore e trascendente: *omnis potestas a Deo*, e si capisce come dovesse scaturirne un diverso concetto di legge.

Essa non è più imposizione di una volontà, ma *quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata* (I-II q. XC art. 4).

Essa non è che un concetto subordinato alla morale e alla religione.

Perchè cosa è poi questa *ratio* e codesto *bonum?*

La teologia risponde: la *recta ratio:* la razionalità per eccellenza, è espressa dalla legge divina; come il bene comune è *la vita di virtù*, mezzo per la celeste beatitudine.

Come si vede, la ragion finale della legislazione non è intrinseca e autonoma, ma subordinata alla morale e alla teologia.

L'essenza della legge positiva è la *razionalità*, ma questa razionalità è di carattere teologico e s'impernia in Dio. « Omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna » (I Secundae, q. XCIII art. 3).

In questa subordinazione c'è tutto il medioevo. Il rinascimento ed il diritto posteriore non farà che rovesciare i termini facendo scaturire la moralità della legalità (Hobbes-Spinoza-Rousseau), e cercando la razionalità della legge, non in presupposti teologici e metafisici, ma in un concetto prettamente materialistico e positivo: come *espressione della volontà generale* (donde la sua razionalità) che esclude ogni intrusione della morale e della religione dal campo del diritto. Corrispondente poi all'origine della sovranità e al concetto di legge è il fine dello Stato e la limitazione teologico-morale della sovranità.

L'utilità sociale si risolve nell'ordinamento morale di cui lo Stato è il mezzo e il sovrano il consigliere. Esso non fa che provvedere all'attuazione

dei fini *mediani* e fornire le condizioni positive, per il raggiungimento di un fine ultimo di cui il sacerdote è l'arbitro supremo.

Di qui l'apoteosi del sacerdozio e del papato come detentore o giudice di quello che rappresenta l'ultimo obietto dello spirito medioevale.

Per quanto S. Tommaso non sia Egidio Romano, pure anche per Lui il papa: *utriusque potestatis apicem tenet.*

Quell'istituzione che nell'antichità era subordinata allo Stato in nome della morale e della religione, si eleva arbitro, giudice e guida del potere civile. Così Zaccaria depone Childerico, *ratione peccati o delicti,* come dirà E. Romano.

E così in base a criteri morali e teologici è fatta la discriminazione dei vari governi. La razionalità dello stato medioevale è prettamente teologale non intrinseca: secondo che produce o no come pei liberalisti il bene dei sudditi; o meglio il *bonum commune,* altra cosa è nel medioevo e nei tempi posteriori. E teologici e astratti son i limiti della sovranità; poichè se alcuni arrivan a conceder il diritto di ribellione o il tirannicidio ciò è per una ragione religiosa, non già perchè lo stato manchi al suo fine. Di guisa che necessariamente la politica medioevale coi suoi principî, non poteva approdare che al più rigoroso assolutismo di cui tutti i trattati pedagogici *Del principe,* cercan in varie maniere di correggere l'asperità.

Ora questo intrinseco dissidio inerente alla politica teologale che da una parte, colla divina ori-

gine della sovranità, mette capo all'assolutismo e dall'altra, colla rivendicazione dell'individuo e dei suoi fini morali e religiosi *(reges propter cives)* riduce la legge umana ad una funzione prettamente secondaria e subordinata, è palese anche in S. Tommaso, se teniamo conto delle affermazioni che appaion in altre sue opere.

Di guisa che tutto il suo pensiero e non il *De Regimine* in particolare, sembra impastato dei più opposti motivi: dell'assolutismo e del più democratico liberalismo.

Intanto egli riprende: l'omnis potestas a Deo, ma non per arrivare al legittimismo dispotico del diritto divino dei re.

Oltre ad una limitazione preliminare *(modo sit iusta)* egli intende il principio in una maniera prettamente formalistica. Distingue cioè la *forma praelationis* (rapporto astratto tra governante e governato) dai mezzi con cui il sovrano si eleva al potere e governa. Ora ciò che vien da Dio, è soltanto *la forma*, l'atto della sovranità; non già che Dio, per atto di volontà, abbia eletto il tal principe, come credevan i sostenitori del diritto divino.

Quindi tutti i poteri anche quelli tirannici *(permissive)* vengon da Dio, ma solo relativamente: *secundum quid*.

Per il resto il dominio politico è di diritto umano: *Dominium est praelatio introducta a iure humano*.

Nondimeno (e queste son le incertezze che rile-

vammo in principio) talvolta subentra al liberalismo lo spirito del più rigido assolutista.

L'Aquinate infatti nega ogni mezzo coercitivo che opponga limiti alla sovranità; anche all'insurrezione teologica, preferisce l'eroica rassegnazione del martirio.

Di fronte alle prepotenze del sovrano egli oppone solo buoni consigli, limitazioni illusorie e astratte: morali, teologiche e al postutto la fiducia in Dio. Odia le sedizioni e i rivolgimenti, e solo concede la regolare deposizione o il ricorso ad una autorità superiore. Vero è che afferma che mancare di fede al tiranno non è nemmeno delitto; poichè egli non ha mirato al suo fine che è il comun bene; il che parrebbe accennare a una specie di *rescindibilità del patto sociale;* ma sono queste affermazioni subito distrutte da altre ugualmente recise e opposte. Capace infatti è di predicare ubbidienza anche alle leggi più assurde, a quelle ingiuste e violente che sono *magis violentiae quam leges* e l'ubbidienza *etiam discolis dominis.*

È quello spirito evoluzionista e antirivoluzionario che spinge talvolta anche gli scrittori più liberali alle più severe restrizioni.

Così B. Spinoza rivoluzionario autore del *Trattato Teologico e del Trattato politico* è capace di dire che bisogna ubbidire a *qualsiasi assurdissimo comando della podestà* (Tr. teol. pol. cap. XVI). (1)

Solo quando il sovrano imponga la idolatria *obe-*

(1) A. Meozzi. *Dottrine politiche e religiose di B. Spinoza*, pag. 141.

dire magis oportet Deo quam hominibus. Per il resto S. Tommaso odia ogni metodo o sistema rivoluzionario fino a preferire i danni della tirannide a quelli delle sedizioni *(De Regimine,* libro I).

Consiglia le riforme progressive, che conforme all' ordine ideale che regola l' apprendimento delle idee, van dal facile al difficile, dall' imperfetto al perfetto. Per tutte queste ragioni mostra di preferire la monarchia ereditaria all' elettiva.

Il suo ideale è il dispotismo illuminato, e il suo principe sarà Luigi IX. Così, per quanto per ragioni storiche e teoriche, per lo spirito cristiano non potesse non accettare l' ideale monarchico, in ogni modo egli cerca per quanto può di evitare il pericolo dell' assolutismo e del legittimismo. E ciò non solo subordinando il re al sacerdote, la legge civile a quella morale e religiosa (limitazioni puramente astratte e formali) ma in quanto sostiene *ut omnes aliquam partem habeant in principatu,* *(Summa* I 2-105) rivendica l' individuo di fronte alla collettività e addita le condizioni della più liberale democrazia. Come risulta dalle predilezioni per il governo misto che appaion nella *Summa* e nel Commento alla *Politica* di Aristotele.

Governo perfetto infatti è considerato quello che include in sè tutte le altre forme.

E nella *Summa* stabilisce le condizioni di siffatto ordinamento, fondato sulla partecipazione di tutti al governo, in cui la *monarchia* sia rappresentata dal sovrano, l' *aristocrazia* dai magistrati e la *politia* dall' elezione dei magistrati fatta dal po-

polo. Ordinamento, che precorre le forme escogitate dai liberali del secolo XVII e XVIII ed attuate dalle costituzioni dei tempi moderni. (1)

Come si vede in S. Tommaso combatte lo spirito dell'assolutismo che derivava dalle sue tesi generali, dalle sue aspirazioni (idea dell'unità, amore della pace) e il liberalismo che emanava dallo stesso spirito del cristianesimo emancipatore dell'individuo. Il Rinascimento e la Riforma non faranno che accentuare e ingrandire questo senso della personalità che nel medioevo era ancora infrenato da altri presupposti e da assiomi teologici.

Così altrettanto illiberale è nella soluzione del problema della schiavitù, quanto democratico era stato nella forma di governo.

Lo spirito liberale e cristiano del Santo trova un limite nelle opinioni che i tempi di mezzo avevan ereditato dall'antichità. Aristotele aveva affermato che ci sono uomini: φύσει δοῦλοι e il Santo senza ricorrer a ragioni teologiche, aveva notato nel *De Regimine* come le differenze intellettuali e morali rappresentino il naturale fondamento della schiavitù.

Alcuni uomini sono naturalmente schiavi, (2) senza contare che se lo spirito dell'uguaglianza cristiana si presenta alla sua mente, l'argomento teologico del peccato originale, gli serviva altrettanto bene a

---

(1) Così nel *De Regimine* II, cap. IX mostra i vantaggi del *governo politico (politia).*

(2) Esse aliquos omnino servos secundum naturam (*De Regimine,* libro II, cap. IX).

sostegno della sua tesi. *Homines natura sunt pares. Natura omnes homines aequales in libertate*; ma il peccato originale è la causa della schiavttù. L'uomo non è quindi schiavo: *nisi in quantum propter peccatum.*

C'è chi ha tentato di addolcire l'asprezza di siffatte affermazioni, sostenendo che il Santo ha mitigato la crudezza dell'antica schiavitù; ma certo è che in questo campo il filosofo ha prevalso sul teologo e si è attenuto più ad Aristotele che a S. Paolo.

Forse si coglie nel giusto affermando ch'egli dista dalle concezioni della paganità tanto quanto i *servi della gleba* differiscon dagli antichi *schiavi.* Chè del resto l'Aquinate è alieno da ogni esorbitanza, come appare dal suo spirito di tolleranza e di mansuetudine verso gli eretici e gli ebrei, tanto ammirevole quanto disforme dal carattere dei tempi e rara nei suoi contemporanei. Ma il pensiero politico di S. Tommaso è notevole anche perchè, nonostante faccia opera di pura speculazione, tocca anche i più minuti problemi pratici e concreti su cui la maggior parte dei trattatisti passavan oltre. Così i fuggevoli accenni che troviamo in Dante e in altri, relativi al clima come fattore delle differenze etniche, nazionali (idee comuni e derivate da Aristotele e dalla tradizionale astrologia) (1) ricompaiono ampiamente svolte nel secondo libro del *De Regimine* (cap. I-II-VII). Benchè anche il Santo

(1) Cfr. il *Quadripartito* di Tolomeo etc

pur riconoscendone l'importanza, non arrivi ad inferirne, e si capisce, come lo spirito materialistico della sociologia posteriore, la relatività della morale, dei costumi e di conseguenza, la necessaria subordinazione ad essa della legislazione. (1)

Ma c'è poi una serie di problemi pratici che rappresentano un campo quasi nuovo della speculazione medioevale e che S. Tommaso svolge in alcune opere minori, assommando quasi tutto quel tradizionale bagaglio che costituisce il contenuto dell'embrionale economia politica dei tempi di mezzo.

I pochi accenni sulla moneta, sul cambio, sul prestito, sul commercio, derivati da Aristotele e da Isidoro di Siviglia, che troviamo in Giovanni di Salisbury, Alberto Magno, Alessandro di Hales in S. Bonaventura, si concretano in S. Tommaso in quella forma che rimarrà poi definitiva in tutti i trattatisti fino alla Rinascenza.

Quanto alla moneta, l'Aquinate non fa che riprendere le affermazioni della Etica Nicomachea. Nel *De Regimine* II, cap. VII ne riconosce l'utilità come misura fissa che valuta il valore delle cose, elimina ogni occasione di lite nei contratti, costituisce il mezzo più spedito negli scambi, serve di adornamento e di gloria al nome del re di cui porta l'effigie (II, cap. XIII):

Essa è definita conforme al pensiero peripate-

---

(1) Cfr. oltre la *Summa* e il *De Regimine*, il *De Usuris*, il *Comm. alla Politica* e il *De Regimine Iudaeorum*.

tico, *fideiussor futurae necessitatis;* (II-XIII) l'etimologia invece risale alla falsa derivazione di Isidoro. (1)

Parimente tutte le altre considerazioni intorno al significato, all' uso, al cambio, al conio di essa, non rappresentan che i luoghi comuni dell' aristotelismo medioevale che ripresi da S. Bonaventura, Alberto Magno, Egidio Romano, ricompaion in Enrico di Gand, Duns Scot, Raimondo di Pennefort e nell' ampio trattato specifico sull' argomento *(Traicté de la première invention de la monnois* di N. Oresme). (2)

Relativo al precedente è il problema del cambio della moneta o *campsoria* del quale i padri in maggioranza riconoscon l' utilità e contro cui il Santo nel *De Regimine* (libro II) non nasconde la sua avversione. Comune a tutti invece è l' aborrimento per ogni mutazione della moneta stessa sia nel conio che nel peso. (3)

Ma l' argomento dove S. Tommaso mostra una più recisa avversione è quello riguardante il prestito ad usura che tutti i teologi, per influenza di Aristotele e della morale cristiana, avevan condannato e contro il quale l' Aquinate nelle *Questioni quodlibetiche*, nel *Commento al maestro*

---

(1) Isidoro: *Etim. XVI, XVIII.* Moneta appellata est quia *monet* ne qua fraus in metallo vel pondere fiat. — *Numisma* quia nominibus principum effigiisque signabatur.

(2) Testo latino e francese pubb. da M. L. Wolowski, Paris, 1864.

(3) Cfr. Gli ammonimenti di Pierre du Bois a Filippo il Bello e la severità di Dante contro i falsari.

delle Sentenze nella *Summa* e nel *De Usuris* aggiunge anche le prove filosofiche.

Per lui quello è un problema di morale, di *giustizia commutativa.*

In genere si condannava l'usura, perchè il danaro non si guasta o si consuma mediante il prestito.

Ma per lui: *ista ratio non est generalis;* perchè *praetium quod accipitur, non commensuratur danno quod accidit ex usu rei (Quaest de Malo: quaestio* 13 art. IV).

La ragione è filosofica, non solo perchè, conforme ad Aristotele, il prestito ad interesse detorce la moneta dal suo scopo, ed è ingiusto che il danaro produca danaro, ma perchè in essa *uso* e *proprietà* son inscindibili.

La moneta in sè non val nulla, e prestando a interesse io faccio pagare due volte la stessa cosa *l'uso e il capitale,* come se fossero due cose differenti.

Proprio come: *si quis vellet vendere vinum et vellet seorsum vendere usum vini, venderet eamden rem bis. (Summa* II, 2, q. 78 art. I).

Lo stesso argomento ricomparirà in: *Henrici Gandavi: Aurea quodlibetica.*

Quanto al commercio, il medioevo ebbe ingiuste prevenzioni corrispondenti allo scarso suo sviluppo; le quali si andranno man mano attenuando con lo sviluppo economico dei Comuni.

S. Tommaso segue una via di mezzo; riconosce che « *negotiatio, secundum se considerata, quamdam turpitudinem habet, in quantum non importat de*

sui ratione finem honestum » (*Summa* II, 2, quaest. 77 art. 4) ma lo ammette, quando il reddito sia diretto: *ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum*. (S. II. 2, 77).

Teoria conciliativa che ha espressione nel *De Regimine* (libro II, cap. III) quando, esposti i danni e i vantaggi che ne derivano, conclude come è necessario ad una perfetta *civitas*: *ut moderate mercatoribus utatur*.

In questa maniera in S. Tommaso si raccolgon tutti quegli argomenti e problemi pratici che costituiranno il contenuto della futura economia politica; problemi ch'egli risolse conforme alle condizioni e ai pregiudizi del tempo suo; ma pei quali gli rimane l'incontestabile merito di esser stato uno dei pochi nel medioevo a interessarsene e a trattarne.

S. TOMMASO E DANTE

Non è una ragione di somiglianza o di opposizione che può giustificare il parallelo; ma una ragione storica che congiunge indissolubilmente l'opera loro. S. Tommaso, è vero, non arriva alla *plenitudo potestatis* del sacerdozio per contrapporsi allo spirito del *De Monarchia*, nè accetta la separazione di due poteri per conformarsi alle aspirazioni del ghibellino imperialista. Più conseguente idealista del Poeta, egli rimase fedele a quella unità cui Dante tenta sfuggire e uniformarsi a un tempo,

con quella sua puramente formale *reverentia* di Cesare verso Piero.

Nondimeno è lo spirito dei tempi che necessariamente li pone sulla medesima piattaforma ideale. Vissuti nel medesimo ciclo storico, imbevuti della stessa atmosfera, rinchiusi negli stessi orizzonti, era logico che dovessero presentare indiscutibili analogie nelle più intime ragioni del loro pensiero, pur sotto forme apparentemente diverse e discordi.

A parte chi considera addirittura, la *Commedia* come una: *Summa in versi*, certo è che tutto il sustrato speculativo dell'opera dantesca, poggia sulle stesse basi teologiche scavate dal *buon frate*, come bonariamente è detto nel *Convito*, che fece un libro a confusione di tutti quelli che disviano dalla vera fede. E se tomistica è nelle linee fondamentali la teologia dantesca, a maggior ragione doveva esserlo il suo pensiero politico che, sulla comune base peripatetica, si avvolgeva intorno ai medesimi problemi e rispondeva alle stesse aspirazioni.

Comune adunque ad ambedue il bagaglio dell'aristotelismo (origine della società, necessità di un reggitore, predilezioni monarchiche, funzione etica e subordinata dello Stato etc.) quale s'era cristallizzato nei sistemi della speculazione del tempo. Identico il metodo aprioristico trascendente; l'*ordine discensivo* del ragionamento: dal generale astratto al particolare concreto, e tutto il materiale delle argomentazioni, compreso quello fornito dai Libri Sacri che, diversamente interpretati, rappre-

sentavan il comune armamentario delle ideali tenzoni.

Comuni anche tutti i detriti delle prove storiche, il frasario, l'esemplificazioni, le analogie.

Sebbene tutto ciò appaia in Dante fuso e scaldato da un intelletto che ha a suo servizio potenti facoltà fantastiche e artistiche le quali, celate e compresse da morti schemi, ogni tanto inevitabilmente arrivano a sciogliere il ghiaccio della gelida dissertazione.

Là c'è un puro speculatore che pensa, qua un poeta che odia ed ama, sente e vuole. Poichè, sebbene Dante politico non sia quel partigiano iroso che alcuni han immaginato, tuttavia si sente sotto pur al suo pensiero più astratto uno spirito che arde ed un cuore che batte.

Ciò fa sì che quelle comuni aspirazioni (pace, unità) su cui tanto il Teologo che il Poeta così ostinatamente ribattono, acquistino in ciascuno di essi un diverso valore ed una diversa portata.

Là è affermazione teoretica e fredda, dedotta dal sillogismo ; qua un'aspirazione emanante da una passione profonda, da un desiderio così nostalgico e accorato che anima la frase, colorisce la parola e la trasporta nell'acceso cielo della poesia.

Ma tra tante somiglianze, non è difficile cogliere le differenze che li controdistinguono ; e non solo per le diverse conclusioni cui arrivano, ma sì anche per la diversa impostazione del loro pensiero.

S. Tommaso è tanto pratico e conciliativo quanto Dante è idealista e, se non intransigente, unilaterale.

Non parrebbe: eppure il pensiero dell'Alighieri per quanto meno astratto e generalizzatore, è più utopistico e astorico di quello dell'Aquinate.

Mentre l'uno parla dello Stato, del fondamento universale di ogni governo, dei problemi pratici che possano consolidarne, perfezionarne la costituzione, l'altro si attacca con ostinato amore di poeta, alle splendenti immagini di un sogno ormai tramontato. Dell'antico romano impero che costituisce il tema centrale del *De Monarchia*, neppure un cenno nei primi due libri del *De Regimine*.

Quell'ideale letterario della tradizione romana che scalda il cuore e la fantasia del Poeta, lascia freddo il Teologo che guarda al diverso cammino della storia e si fa a proporre quegli ideali che rispondon all'esigenze dei tempi.

Inoltre mentre Dante parla del suo Imperatore *en poète* come di un simbolo, di un eroe sognato in visione, senza proporsi nemmeno il problema concreto della sua storica possibilità, S. Tommaso si fa a istruire un principe reale di uno Stato concreto, ad additarne le costituzioni e a porre quelle limitazioni, che sebbene astratte e illusorie, imposteranno alla scienza moderna il problema dei limiti della sovranità.

Problema cui l'Alighieri non accenna nemmeno. Il suo imperatore ha qualcosa di ieratico ed è un trascendente idolo divino, creato negli alti cieli della fantasia, di cui solo certe correnti dell'idealismo moderno potranno rappresentare i lontani riflessi (es. Carlyle).

In questa sfera superiore si mantiene sempre il suo pensiero, disdegnando quei problemi pratici (limite della sovranità, varie costituzioni, diritto di ribellione, leggi nazionali) e tutte quelle questioni concrete di economia politica che costituiscon sì gran parte della speculazione dell'Aquinate.

Spirito di poesia, piuttosto che di logica necessità o di storica meditazione infatti è quello che gli fa vaticinare il Dux, il *Veltro*, redentore dell'universale umanità; spirito di poesia quello che l'induce a ribattezzare e ribenedire del crisma cristiano la storia della romanità; per rinnovarla dinanzi allo spirito del suo tempo e ridar vita alla tradizione gloriosa, così come la filosofia della storia move l'autore dei *Discorsi sulla Deca di Tito Livio*, a cercarvi il modello di civile saggezza. Spirito di poesia infine è quello che taglia nelle sue mani il filo della deduzione rigorosa per affermare, ad onta del suo spirito unificatore, la separazione del temporale dallo spirituale.

Poichè è evidente che, restando alle premesse idealistiche della superiorità: spirito-corpo etc. era inevitabile che lo spirituale, come quello che conduce ad un fine superiore, dovesse dirigere e dominare l'inferiore dominio degli avvenimenti materiali. Se esso rappresenta l'ideale pilota, era logico che la nave dovesse dipendere dal suo cenno.

Dante invece, come chi nella speculazione cacciò Dio fuori dei dominii della filosofia, relegò il potere dell'autorità spirituale in una sfera astratta senza alcuna efficienza pratica, e dopo aver am-

messo il suo più alto valore, parla, pel potere civile, di una dipendenza tale che è subordinazione solo di nome.

Egli è di fronte così a S. Tommaso come i liberalisti del secolo XVII di fronte agli assolutisti, i quali dopo aver accettato l'improrogabile necessità, per il fine della conservazione, di un capo unico e insindacabile: il Leviathan e l'alienazione dello sconfinato diritto naturale a favore del sovrano, ne fanno poi dipendere l'esistenza dalla volontà collettiva, e parlano di ribellione, di rescindibilità del patto etc.

Le restrizioni di Dante alla teocrazia sono nobili e generose, ma inconseguenti; tale il sovrano di Spinoza, per citare un esempio, di fronte al Leviatano del filosofo di Malmesbury.

Giuseppe Ferrari col solito enfatico abbrivio della sua esagerata subiettività, afferma che Dante politico è un *S. Tommaso capovolto,* ma è affermazione esorbitante; meglio diremmo un *S. Tommaso inconsequente.* Anche il pensiero dantesco, date le sue premesse, doveva arrivare alla vera e propria teocrazia, che il Poeta cerca di eludere in una subordinazione puramente formale.

Nondimeno è questione solo di gradi.

E se pensiamo quanto moderata sia anche la teocrazia dell'Aquinate, e quanto essa dista dalla *plenitudo potestatis* di Tolomeo e di Gilio Colonna, si vedrà che Dante non si allontana granchè, nonchè capovolgere, dalle conseguenze del Santo Dottore.

Ma, ripeto, il vero scrittore politico è S. Tommaso, l' altro rimane poeta. Poichè mentre l' uno cerca di additare, se pur mediante generali astrazioni, un concreto modello di costituzione conforme allo spirito del suo tempo, l' altro coll' empito dell' entusiasmo non fa che un' ardente opera di propaganda in favore di alcuni ideali principi: di pace, di unità, tradizione romana, che dovevan ricementare le basi della società.

Quella del De Monarchia è un' ottima *propaganda,* non un sistema politico.

Lirica civilmente pindarica la sua, più che filosofia del diritto.

Ciò non impedì nondimeno che attraverso i sogni e le utopie della fantasia, il Poeta, non cogliesse l' intimo significato di qualche principio costitutivo della scienza politica.

Come S. Tommaso ha capito il concetto di *legge,* di *libertà*, di *giustizia,* Dante ha capito l'essenziale natura della nozione di *diritto*.

La quale anche se non implica tutte quelle conseguenze che vi inclusero il Mamiani e più il Carmignani e il Villari, che proiettando sull'Alighieri i riflessi dei tempi di Machiavelli, ne fa il primo *iniziatore della scienza politica moderna,* tuttavia addita il contenuto di quel concetto che la futura scienza del diritto meglio delimiterà.

Così anche in questo campo Dante e S. Tommaso rappresentano i due più grandi esponenti delle tendenze del medioevo.

L' uno a impersonare l' anelito e il ricordo di

un trascendente ideale politico-letterario del passato; l'altro ad additare il modello concreto dello Stato e del principe cristiano quale s'era plasmato nello spirito del tempo.

La storia, come dicemmo, seguirà diverso cammino.

Il sovrano del *De Regimine*, come l'imperatore di Dante svaniranno, pallide ombre, dinanzi alle invadenti autonomie comunali; nè d'altra parte il principe di S. Tommaso sarà quello di Machiavelli e del Rinascimento; nondimeno come la storia si era riservata, con atto singolo, di incarnarne l'ideale nella persona del santo figlio di Bianca di Castiglia, così il cosmopolitismo dantesco, spogliato dell'ideologia teologale e cristiana, ritornerà a brillare, meteora oscillante, nell'alto azzurro cielo delle eterne utopie.

METODO, STILE E VALORE LETTERARIO DEL TRATTATO

Parlare, a proposito dei trattati della scolastica, di stile e di pregi letterari, può sembrar assurdo, come parlare della bellezza di uno scheletro.

La scolastica è sillogistica; non c'è il corpo ma solo l'ossatura; manca la vera e propria *forma*, e, invece d'essa, resta la materiale impalcatura.

Nondimeno anche codesto metodo e codesta letteratura ha la sua bellezza.

Si pensi alla funzione della logica, alle condizioni e alle abitudini del tempo, e si vedrà quale

potente arma ella fosse e come un'anima avesse il più arido dei sillogismi.

Esso si intricava e si stringeva come un laccio a scorsoio in insidiosi nodi o si affilava acuto come un pugnale.

Così sotto quelle fredde astrusità si cela un ardore di passioni, una volontà tenace, un'ira di parte così intensa, profonda e avveduta come mai in altri tempi.

Una distinzione era, a seconda dei casi, un'insidia o un paracadute, e una prova *per absurdum* una pugnalata alla schiena.

In questo senso quel metodo così morto ha un'anima, e con una sua grandiosità ideale, una certa bellezza.

La quale non sarà nella pienezza e nei tondeggiamenti di forme eleganti e polpose, ma nella salda articolazione degli incastri, nella precisione delle connettiture, nella solidità della armatura.

Il periodo è ischeletrito a sillogismo e la sintassi imperniata tutta sul meccanismo delle congiunzioni subordinate e conclusive, conforme alla più innumerevole varietà delle varie inferenze.

Non c'è l'opulento panneggiamento del periodare latineggiante della Rinascenza; ma periodetti brevi in cui la venustà e il colore è sostituito dalla precisione delle dimostrazioni serrate, dalla necessità logica delle deduzioni, che rappresentano quel bello matematico, comune più o meno a tutti questi trattati.

Senza dire che ci sono anche in questa lettera-

tura in apparenza così uniforme e amorfa come quella che è improntata ad un medesimo schema, le più curiose varietà. Evidente infatti che il *De Monarchia* non è il *De Regimine;* ma anche tra i più rigidi teologi, non è difficile sentire le specifiche differenze personali di stile.

La forma della dialettica di S. Tommaso non è quella di Ockam e Gilio Romano, non è Marsilio da Padova o Giovanni da Parigi.

Qua trovate grovigli dialettici e discussioni a partita doppia: tesi-antitesi: sintesi o conciliazione; argomenti in pro e contro la tesi, come chi voglia nascondere, anzichè dar rilievo al suo pensiero o a guisa di seppia intorbidare le acque per nascondervisi; (Ockam) là divagazioni, osservazioni minute, innumerevoli citazioni patristiche, ripetizioni, come in Marsilio, per poi arrivare alle conclusioni, alle ardite sue « *proposizioni* » che cerca ribadire con cento chiovi nella vostra mente.

Ma in tutti, chi ben lo ricerchi, è nascosto in agguato, dietro la morta armeria da museo, dietro le foltaglie spinose delle intricate sottigliezze, il teologo intransigente, il partigiano, l'apostolo, lo speculatore convinto e combattivo.

E nemmeno è poi da disconoscere come capiti non di rado imbattersi, tra tanto tritume amorfo, in frasi, immagini, similitudini che rappresentano gli aurei filoni di codesti aridi e desolati macigni.

Gemme preziose che nei tempi moderni uno scrittore metterebbe in bella evidenza in principio, e che codesti trattatisti mostrano, quasi per rilevarne

il lungo processo di formazione, in fine dei loro faticosi procedimenti dialettici come sintesi e punti di irradiazione o di convergenza, in cui si concentra tutta la luce del loro pensiero.

Ma se consideriamo le condizioni storiche e intellettuali del tempo, si comprenderà come inevitabilmente codesta letteratura doveva esser grigiamente impietrata sotto l'impronta di un metodo arido, trito e uniforme.

Si trattava infatti di opporre allo spirito di intolleranza la cautela; le sottili e accorte distinzioni alle sintesi ardite e la serena apparente obiettività della scienza al fanatismo facile del pregiudizio.

Quanto più era facile di esser tacciati di eresia, tanto più codesti scrittori dovevan guardarsi da esplicite e chiare affermazioni compromettenti.

Che se per abitudini mentali o vezzo di scuola eran portati a ridurre ogni argomento a tesi con limiti ben circoscritti e precisi, dovevano anche cercare di sminuire la portata delle conclusioni, e anche i più violenti partigiani, coprire l'ardore del loro pensiero e il tumulto delle loro passioni, sotto la fredda rigidezza dell'espressione convenzionale.

Di qui quella falsa obbiettività di tutti questi trattatisti, alcuni dei quali son veramente vulcani coperti di neve.

Da questa necessità pratica adunque, oltre che dalle tendenze dell'intelletto sottilmente analitico e discriminativo, nasceva quella complicatezza dialettica, quella come fu chiamata *folie de logique*,

comune più o meno a tutti, che sperde il pensiero nei dedalei labirinti delle argomentazioni e di cui il *doctor subtilis:* Ockam è il più tipico rappresentante.

I *secundum quid* i *permissive* i *propter quod* e i *propter quia* son quindi i comuni e manifesti segni di una smania di chiarezza a un tempo e di uno spirito di diplomatica accortezza.

E di qui anche quel carattere di oscurità che getta grandi ombre su tutta questa letteratura e la fa apparire abnorme, intricata e insolubile a chi non la avvicini con una competenza quasi di specialista.

Le sottili distinzioni infatti lascian dei dubbi come le troppo sottili e ricercate identità.

E il dubbio sale, per quanto impalpabile e ridotto al minimo, sale come nebbia da codesto frantumamento del pensiero, così come tra il frasario cauto, studiato ed eccessivamente tecnico, nella disposizione accorta delle parole e tra le callide giunture, si aprono frodi di perigliose anfibologie, che saranno causa eterna di divergenze teoriche per tutti gli storici del pensiero medioevale.

Codesti sistemi son come macchine complicate di cui basta asportare la più piccola rotella per smontare tutto il meccanismo; e si capisce quindi come spesso intorno a particolari per noi risibili e insignificanti, si abbattessero le menti di quelli che furono allora i più grandi pensatori.

Quanto a S. Tommaso poi non c'è da dire altro

che egli è partecipe di tutte queste tendenze e abitudini del suo tempo.

Il suo metodo è il metodo scolastico aprioristico. Vero è che egli afferma: *a facilioribus conveniur fiat disciplina* (De ente et de essentia) e che *prima consideratio de creaturis et ultima de Deo. (Summa* c. gentes II cap. 4).

Parrebbe che dovesse muovere dall'osservazione empirica per salire alle generali astrazioni, ma invece il teologo vince il filosofo e preferisce seguir l'ordine delle esistenze anzichè quelle delle conoscenze.

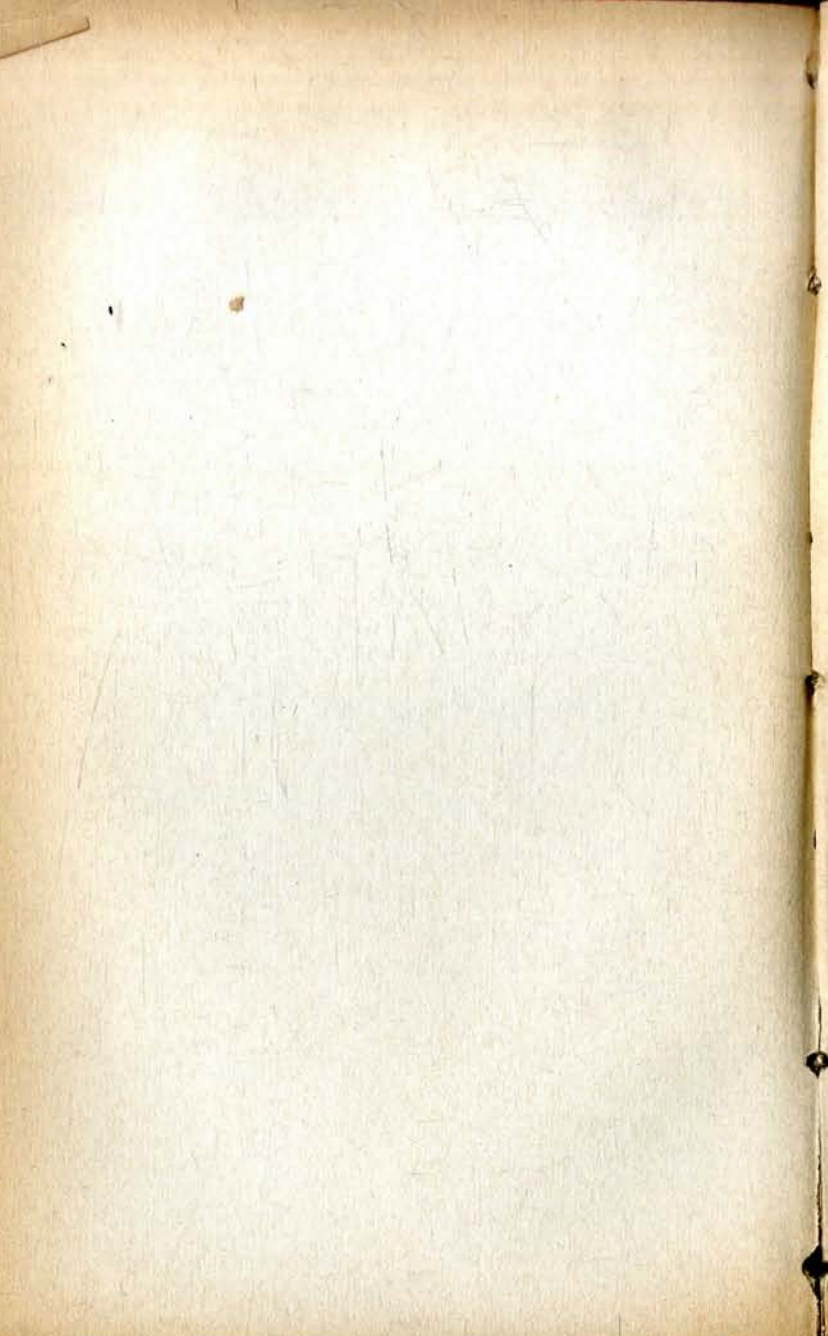
Di qui quell'apriorismo che è comune a tutti.

E così nella forma dei suoi trattati continuando il metodo iniziato da Abelardo: il fascinatore della dialettica e da Pietro Lombardo non fa che ridurre tutto a piccole questioni determinate: a *tesi*, conforme anche a quel suo concetto della filosofia, come funzione polemica che dovesse metter la *ragione* al servizio della *fede* e sgombrare il terreno dalle obiezioni mosse alle supreme verità della scienza divina.

Scolastico discriminativo adunque è il metodo del Santo Dottore al pari di quello di tutti i contemporanei; ma come su di essi si eleva per maggior comprensività e apertura di mente ed originalità sistematica, si distinguon l'opere sue per quel senso di moderazione, equilibrio, di euritmia, precisione e di esattezza che di esse costituiscono la severa beltà.

ANTERO MEOZZI.

DE REGIMINE PRINCIPUM

AL RE DI CIPRO

LIBRO PRIMO

ARGOMENTO

Pensando tra me, come offrire cosa che fosse degna della regale altezza e conforme al mio ufficio ed alla mia professione, mi venne in mente che questo sarebbe stato massimamente opportuno: scrivere ed offrire al re un libro intorno al governo dello Stato; nel quale, (fossero esposte) le questioni relative all' origine del regno e ciò che si riferisce all' ufficio del sovrano, traendo materia, secondo le forze del mio ingegno, dall' autorità della santa scrittura, dalle opinioni dei filosofi e dall' esempio di savi e lodati principi; ed aspettando poi il principio, lo svolgimento e la fine dell' opera, dall' aiuto di Colui che è re dei re e signore dei dominatori, per grazia del quale essi regnano: Dio grande signore e re sopra tutti gli dei.

CAPITOLO PRIMO

Come è necessario che gli uomini, in società, vengano diligentemente governati da alcuno.

Di qui occorre prender le mosse del nostro compito: in una ricerca cioè sul significato del nome regio.

Poichè in tutte le cose ordinate ad un fine e in cui si posson usare procedimenti diversi, è necessario un dirigente, mediante il quale, si possa ad esso pervenire.

La nave che si trova sbattuta in varie direzioni dall' impulso di venti contrari, mai perverrebbe alla sua mèta, se non fosse diretta al porto dall'abilità del suo nocchiero.

Così è certo che l'uomo tende ad un determinato fine, al raggiungimento del quale è ordinata tutta la sua vita e son rivolte tutte le sue azioni.

Egli è infatti *agente per intelletto*, proprietà appunto del quale è di agire per un determinato scopo.

Ma poichè capita anche agli uomini di procedere verso di esso in diverse maniere (come dimostra la varietà degli studi e delle umane operazioni) così è evidente che l' uomo abbia bisogno di chi lo diriga.

Insito è poi, per natura, in ogni individuo il lume della ragione dal quale nei suoi atti egli è diretto.

Ora se all' uomo capitasse di viver da solo, come avviene a molti animali, non ci sarebbe bisogno di alcun dirigente: ciascuno sarebbe di sè stesso re e signore, sottoposto soltanto al sommo Dio o re, poichè per il lume della ragione *divinitus* insito in lui, potrebbe da sè dirigersi nelle sue operazioni.

Ma l' uomo è animale politico e socievole che vive in compagnia, anche più degli altri animali, il che dimostra ed è conseguenza di una *naturale necessità.* (1)

Agli altri animali infatti la natura ha preparato il cibo, il vestito del pelame e i mezzi di difesa: i denti, le corna, le unghie e la velocità per la

---

(1) Quod quidem naturalis necessitas declarat.

fuga; al contrario all'uomo nessuna di queste proprietà la natura concesse e solo, in cambio di ciò, gli dette la ragione per prepararsi tutte codeste cose con l'opera delle sue mani.

Ma siccome per far ciò un uomo solo non basta, un uomo cioè da per sè stesso non può procurarsi una *sufficienza di vita*, si capisce come sia naturale che egli debba vivere in compagnia.

Inoltre negli animali è innato un naturale istinto discriminativo (1) per tutto ciò che è loro utile o nocivo; come la pecora che per natura conosce il lupo qual suo nemico e qual cibo più le profitta; e altri animali che per naturale istinto conoscono anche l'erbe medicinali e ciò che è necessario alla loro vita.

Mentre l'uomo di codeste cose ha una naturale conoscenza, ma solo generica e astratta (2) come quello che per mezzo della ragione è capace di pervenire, dai principî universali, alla conoscenza delle cose singole che son necessarie alla vita umana.

E perciò, siccome non è possibile ad un sol uomo pervenire con la sua ragione alla conoscenza di tutte queste cose, gli è necessario vivere in società in modo che l'uno venga aiutato dall'altro; e intento chi a ritrovare una cosa, chi un'altra, tutti vengano razionalmente occupati in diverse maniere; come per esempio questi in medicina, quegli in altro e via dicendo. (3)

Il che è evidentemente mostrato dal fatto che è proprio dell'uomo servirsi del linguaggio me-

---

(1) Testo: *naturalis industria* ad omnia ea quae sunt eis utilia vel nociva.

(2) Naturalem habet cognitionem solum *in communi*. Cognizione generica e astratta comune a tutti; così altrove (cap. I exprimunt mutuo passiones suas *in communi*).

(3) Testo « et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur; puta unus in medicina, alius in hoc alius in alio. »

diante il quale l'uno può totalmente comunicare all'altro i suoi concetti.

Anche gli animali esprimon scambievolmente le loro passioni; ma soltanto in maniera generica e comune (1) come ad esempio il cane (manifesta) la sua ira con l'abbaiare ed altri in altre maniere.

Di guisa che tra tutti gli animali aggregabili (es.: gru, formiche, api etc.) l'uomo è l'essere più comunicativo di tutti.

Ciò appunto considerando disse Salomone nell'*Ecclesiaste* esser meglio due che uno, dato che così si avvantaggiano della comune società.

Se adunque il viver sociale è naturale istinto nell'uomo, è necessario alcunchè da cui la moltitudine sia retta.

Poichè se si trovassero insieme molti uomini ciascuno dei quali si provvedesse da sè quel che gli fa comodo, la società si disgregherebbe senza uno che si prendesse cura del bene della moltitudine; così come si dissolverebbe il corpo dell'uomo e d'ogni altro animale, se non ci fosse in esso una comune *virtù reggitiva* intenta al benessere di tutte le membra.

Laonde Salomone: « dove non c'è governatore non c'è popolo ». (2)

Il che ragionevolmente avviene dato che non è lo stesso il *proprio* e il *comune*, e in quanto alcunchè è *proprio* è qualcosa di diverso (e staccato da altro) in quanto è *comune*, è un bene unitivo. (3)

---

(1) *Exprimunt mutuo passiones suas in communi* cfr. la stessa espressione nello stesso significato, nota preced.

(2) « Ubi non est gubernator dissipabitur populus. »

(3) Secundum propria quidem differunt secundum autem commune uniuntur. — Come si vede il testo è più universale e astratto della versione e da riferir, oltre che alla politica e alla morale, (possesso, bene etc.) anche alla gnoseologia. I caratteri « propri » delle cose sono i caratteri, per così dire, *differenziali, disgiuntivi*, i caratteri *comuni*, quelli unitivi e collettivi.

Ora a diversi effetti corrispondon diverse cagioni e però è necessario che oltre a ciò che mira al proprio (e singolar bene) di ciascuno, ci sia chi miri al bene comune dei molti.

Quindi avviene che in tutte le cose che vengon ordinate in uno, si trova sempre uno scambievole principio reggitivo. *(Aliquid invenitur alterius regitivum).*

Come nell'universalità della materia, tutti i corpi, disposti con determinato ordine dalla Provvidenza, son governati dal primo corpo celeste, così tutti i corpi umani son retti dalla loro essenza razionale.

Nell'essere umano l'anima regge il corpo e nelle *parti* dell'anima, la irascibile e concupiscibile, vengon rette dalla ragione.

Parimente anche tra le varie membra c'è un organo principale che move tutti gli altri come il cuore o il capo.

Occorre adunque che anche in ogni moltitudine ci sia un principio reggente *(aliquod regitivum).*

Come accade poi nelle diverse cose ordinate ad un determinato fine, di procedere verso di esso, bene o male, così il buono e il cattivo si trova nel governo della moltitudine.

Bene si dice diretta una cosa quando è indirizzata a fine conveniente; male quando a fine non conveniente; e diverso è il fine che si addice a una moltitudine di persone libere oppure di schiavi.

È libero chi è *causa sui*, servo chi dipende da altrui. (1)

Se adunque una moltitudine di uomini liberi sarà dal reggente ordinata al comun bene, tal regime sarà retto e giusto e quale conviene ad uomini liberi. Se mirerà invece non al comun bene ma a quello particolare del reggente, sarà ingiusto e perverso.

---

(1) Id quod alterius est.

Perciò il Signore siffatti reggenti per Ezechiele minaccia dicendo: guai ai pastori che quasi pascevano sè stessi, cercando il proprio particolar vantaggio.

E se adunque il bene del gregge devon cercare i pastori, così i reggenti quello della moltitudine loro soggetta.

Se l'ingiusto regime è tenuto da un solo individuo il quale cerca il proprio vantaggio e non il bene della moltitudine, tal reggitore, con nome derivato dalla fortezza, (1) si chiama *tiranno.*

Esso infatti con la potenza opprime il popolo, non già lo regge con la giustizia.

Perciò presso gli antichi quei potenti eran chiamati tiranni.

Se l'ingiusto governo non è di uno ma di più, se di pochi si chiama *oligarchia,* cioè principato dei pochi, che con le loro ricchezze opprimon la plebe.

E questo differisce dalla tirannia solo nel numero. Se poi *l'iniquo reggimento* è tenuto da molti è detto *democrazia* cioè potentato del popolo (2) in cui la massa dei plebei per potenza di numero opprime i ricchi.

In questo caso tutto il popolo è quasi come un solo tiranno.

Similmente bisogna distinguere *i buoni governi.* Se esso è amministrato dalla moltitudine si chiama, con nome comune, *politia,* come quando una città o provincia è retta da una moltitudine di amministratori (bellatorum). (3)

Se il governo sarà di pochi virtuosi: *aristocrazia*

---

(1) Nomine a fortitudine derivato.

(2) Potentatus populi.

(3) Du Cange-Glossarium m. et c. latinitatis. — *Bellator:* castrorum praefectus. — Bellator (Monasterii) ant idem qui advocatus seu defensor. Nondimeno altrove, S. Tommaso usa *bellator* in senso di guerriero, combattente.

cioè governo degli ottimi i quali perciò vengon detti ottimati.

E se infine un buon governo appartiene ad un solo, questo è propriamente chiamato *Re*.

Perciò il Signore dice per Ezechiello: « il servo mio David sarà re sopra tutti e un solo sarà il pastore di tutti loro. »

Donde appare chiaramente che è costitutivo della regalità: (1) che sia uno solo quello che governa e che cerchi il bene della moltitudine e non il suo particolare.

Essendo adunque conveniente all'uomo vivere in società, nè essendo di per sè stesso, e da solo, bastante ai bisogni della vita, ne segue che tanto più perfetta sarà la società quanto più, di per sè, sarà sufficiente alle necessità del vivere.

Ora se c'è anche una *sufficientia vitae* in una sola famiglia di una sola casa, per ciò che si riferisce ai naturali atti della nutrizione, della generazione e simili: e in un castello poi si trova anche ciò che occorre per un'arte o mestiere, nella città che è la perfetta comunità, si deve trovare tutto ciò che è necessario alla vita.

E maggiormente pói in una provincia, per la necessità del combattere e del mutuo aiuto contro i nemici.

Chi regge adunque una perfetta comunità, città o provincia, per antonomasia dicesi Re!

Quello che dirige una casa non re ma *paterfamilias*, benchè poi tra questi e i re ci sia qualche somiglianza.

Per questo essi sono stati chiamati dai popoli *padri della patria*.

Or da quanto si è detto è manifesto che re è

(1) De ratione regis est quod sit unus qui presit.

quello che regge una collettività, di una sola città o di una provincia, *per il comune bene.*

Però Salomone disse nell'*Ecclesiaste:* universae terrae Rex imperat servienti. (1)

CAPITOLO SECONDO

Come è più utile alla moltitudine esser governata da un solo che da molti.

Premesse adunque le sopradette cose, bisogna investigare quale governo meglio convenga ad una città o provincia: se quello di un solo o di più.

Ora questo si può dedurre dal fine stesso di ciò che si dice governo.

Quello infatti cui deve mirar l'intenzione di ogni reggente è di cercare la salute e il bene di ciò che ha preso a governare.

Proprio del nocchiero è di salvare la nave dai pericoli e di condurla illesa in porto.

Ora il bene e la salute di una moltitudine consociata è di *conservare la sua unità: il che è chiamato pace.*

Senza di essa infatti svanisce ogni utilità della convivenza sociale, e la moltitudine dissenziente si rende grave e molesta a sè stessa.

Perciò a questo il reggitore deve specialmente mirare: di procurar cioè l'*unità della pace.* Consigliargli che cerchi questa pace della collettività a lui soggetta sarebbe assurdo come ad un medico che sani un ammalato affidato alle sue cure.

Poichè a nessuno si deve consigliare ciò cui deve

---

(1) Il re impera sopra tutte le terre che gli sono soggette.

tendere per lo stesso fine che si propone; se mai solo i mezzi che conducono ad esso.

Così l'Apostolo, lodata l'unità del fedel popolo, soggiunge: siate solleciti a conservare lo spirito dell'unità nel vincolo della pace.

Quanto più efficace adunque sarà un governo a conservar siffatta unità, tanto più sarà utile; più utile diciamo infatti quello che maggiormente conduce al fine.

Ora manifesto è che l'unità la può meglio raggiungere quello che *di per sè stesso è uno*, piuttosto che i più; così come è più efficace causa di calefazione quel corpo che di per sè stesso è caldo.

Più utile perciò è il governo di un solo che quello di molti.

Ma l'unirsi di più cose non è altro che avvicinamento all'unità *(per appropinquationem ad unum)*; logico adunque che regga un solo, dato che anche i molti (se vogliono governare) bisogna che si riducano ad uno *(ex eo quod appropinquant ad unum)*.

Inoltre ottimamente stanno quelle cose che sono secondo natura. Essa infatti opera ed esprime da ogni cosa quel che è ottimo. (1)

Ora noi vediamo che ogni reggimento naturale deriva e dipende da uno: nella pluralità delle membra un organo è quello che muove tutti gli altri (il cuore) e nelle parti dell'anima una virtù principalmente presiede (la ragione).

Anche le api hanno un sol re e in tutto l'universo poi un sol Dio è fattore e rettore di tutto.

E ciò ragionevolmente; chè ogni pluralità deriva dall'unità. (2)

---

(1) *In singulis enim operatur natura quod optimum est.*

(2) **Omnis enim multitudo derivatur ab uno.**

Ora se quelle cose che dipendon dalle leggi dell'arte (ea quae sunt secundum artem) imitan quelle che son secondo natura, e tanto più eccellente è l'opera d'arte quanto maggior somiglianza consegue con le cose naturali, è necessario che nell'umana moltitudine ottimo sia ciò che da un solo è governato.

Il che è provato anche dall'esperienza. Le città invero e le provincie che non sono rette da uno solo, sono travagliate da dissenzioni, senza pace e senza stabilità, *(absque pace fluttuantur)* di guisa che par adempiersi quel che il Signore lamentando dice per il Profeta: « I molti pastori han devastata la mia vigna. »

Al contrario le città e provincie rette da un sol re godono della pace, fiorenti di giustizia e liete di abbondanza.

Perciò il Signore, come grande dono promette, per mezzo dei profeti, al popolo suo: che stabilirà un sol re e che un sol principe sarà in mezzo a loro.

CAPITOLO TERZO

Come il dominio di un solo, quando è giusto, è ottimo; a quella guisa che l'opposto ingiusto, è pessimo. Il che è provato con molte ragioni ed argomenti.

Come il governo di un Re è ottimo così quello di un tiranno è pessimo.

Alla stessa guisa alla *politia* si oppone la *democrazia;* ambedue, da quel che s'è detto, governo di molti.

Opposta *all'aristocrazia* è *l'oligarchia:* governo

di pochi, e al *regno* la *tirannia:* governo di un solo. Ora che il governo regio sia ottimo, si è provato sopra; perciò se all'ottimo si oppone il pessimo, vien di conseguenza che la tirannia sia pessima.

Più efficace inoltre è all'effetto una virtù unita che quella divisa e dispersa; molti individui tirano insieme quello che, diviso in parti, ciascuno di per se, non sarebbe capace a tirare.

E a quella guisa che è più utile la virtù operante il bene quanto più è unita, perchè in questa maniera è più capace di bene, così la virtù operante il male è più nociva se è unita che se è divisa.

Ora la forza dell'ingiusto governo opera per il male della moltitudine, quando converte il bene di essa soltanto a suo particolare vantaggio.

Perciò nella stessa maniera che il giusto governo tanto è più utile *quanto più è uno* (onde è meglio *il regno che l'aristocrazia* e l'aristocrazia che la *politia)* così per converso avviene nei cattivi governi.

Di guisa che quanto più un cattivo reggimento si avvicina all'unità tanto più sarà nocivo.

Peggiore è perciò la tirannia della oligarchia e questa *(peggiore)* della democrazia.

Inoltre siccome un governo in tanto è ingiusto in quanto, disprezzando il comun bene, mira al bene privato del sovrano, tanto maggiormente sarà ingiusto quanto più si allontanerà dal bene di tutti.

E ci si allontana più dal comun bene *nell'oligarchia* in cui si cerca il vantaggio di pochi che nella *democrazia* in cui si cerca quello di molti.

Ancor più se ne allontana poi la tirannide che mira soltanto al bene di uno solo.

Infatti la moltitudine si avvicina all'universalità più che i pochi, e i pochi più di un solo individuo. Per questo il governo tirannico è il più ingiusto.

Similmente la cosa è palese a chi consideri l'or-

dine della Provvidenza dal quale tutto vien ottimamente disposto.

Il bene infatti proviene nelle cose da una *causa perfetta*, in cui son, per così dire, adunate tutte quelle proprietà che posson produrre esso bene, (1) mentre il male *nasce separatamente* da particolari difetti. (2)

Non c' è beltà nel corpo senza che tutte le membra siano bellamente disposte; mentre per la bruttezza basta che sia mal disposta una parte qualsiasi. (3)

Così il brutto nasce diversamente *da più cause;* il bello, in un sol modo e *da una causa perfetta.*

E lo stesso accade in tutti i beni ed i mali, quasi che Dio abbia provveduto a questo: che cioè il bene come quello che proviene da una causa sola sia più forte; e il male, provenendo da più cause, più debole.

Conviene adunque che il governo giusto sia nelle mani di un solo affinchè sia più forte, e che se degenera nell' ingiustizia sia nelle mani di molti, affinchè sia più debole, impedendosi l' un l' altro (nel fare il male).

Tra i *governi ingiusti* adunque più tollerabile è la *democrazia* il peggiore di tutti la *tirannia.*

Il che appare evidente anche se si considerano i mali che derivan dalla tirannide.

Poichè quando un tiranno, disprezzando il bene comune cerca il suo privato, necessariamente grava in mille maniere i sudditi secondo le diverse passioni cui egli è soggetto e i diversi beni cui mira.

Quello invero che è dominato dalla cupidigia e-

---

(1) Quasi omnibus adunatis quae ad bonum iuvare possunt.

(2) Malum autem sigillatim ex singularibus defectibus.

(3) Turpitudo autem contingit, quotiescumque membrum indecenter se habeat.

storcerà i beni ai suoi sudditi; perciò disse Salomone: « il re giusto inalza la terra, l'avaro la distruggerà ». (1)

Parimente se sarà soggetto all'iracondia per un nonnulla spargerà sangue; perciò Ezechiele dice: (Vi sono) principi in mezzo a loro a guisa di lupi che rapiscon la preda spargendo sangue. E che codesto governo sia da fuggire, lo ammonisce il Savio dicendo: sta lontano dall'uomo che ha podestà di dare la morte, poichè non per la giustizia, ma per la sua potenza egli uccide (per mostrare il suo potere) cioè per *libidine di volontà.* (2)

Così non ci sarà nessuna sicurezza, ma tutte le cose saranno incerte, quando il reggente si allontana dal dovere e non essendoci alcuna norma di diritto, non si potrà far affidamento su nulla; dato che tutto dipende dall'altrui volontà per non dire libidine o capriccio.

Tanto più che (il tiranno) grava i sudditi non solo nelle cose materiali ma anche loro impedisce (il conseguimento) dei beni spirituali dato che quelli i quali cercan più di eccellere che di giovare, (3) cercan di impedire il bene dei sudditi, sospettando che ogni loro eccellenza sia di danno alla loro iniqua dominazione.

Ai tiranni poi son sospetti più i buoni che i malvagi e sempre loro ispira timore l'altrui virtù. E però cercan che tra i virtuosi non si crei spirito di magnanimità alcuno, avverso al loro iniquo governo.

E così cercan anche che tra i loro sudditi non si

---

(1) Rex justus erigit terram vir avarus destruet eam.

(2) *Pro libidine voluntatis.* Una di quelle gemme che capita di trovare nelle sterili e scabrose roccie delle argomentazioni scolastiche, e si potrebbe liberamente tradurre: per il gusto matto di esplicare la sua malvagia e capricciosa volontà.

(3) Plus preesse appetunt quam prodesse.

stabiliscano relazioni d'amicizia e che essi non possan godere dei benefici della pace, affinchè non fidandosi l'uno dell'altro, non possan macchinar cosa contraria al loro dominio.

Per questo seminan discordie tra di essi e aizzano quelle già sorte e proibiscono tutto ciò che si riferisce alla socievole unione degli uomini, come i connubi, i conviti, e tutto ciò che suol generare familiarità e fiducia.

Cercano anche che nessuno divenga potente e ricco; perchè sospettando dei sudditi conforme alla malignità della loro coscienza, (pensano) che questi (sudditi) come loro, (tiranni) si servan della potenza e delle ricchezze per nuocere, e così temono che la potenza e la ricchezza dei cittadini possa riuscir loro di danno.

Per queste ragioni dice Iob del tiranno: « il rombo del terrore è sempre nelle sue orecchie ». (1)

Che se anche regna la pace e nessuno pensa di fargli alcun male, tuttavia (il tiranno) sospetta continuamente insidie. Onde avviene che quello stesso il quale dovrebbe guidare i sudditi alla virtù, loro la proibisca invece con ogni potere.

Ecco perchè sotto i tiranni pochi virtuosi si trovano. E infatti secondo la sentenza del filosofo: « presso quelli appunto si trovan i forti, che li onorano come fortissimi »; (2) e ugualmente Tullio: « sempre giacciono e poco fioriscon quelle virtù che vengono da ognun disprezzate ». (3)

Inoltre è naturale che uomini nutriti di timore degenerino nel servilismo (4) e divengan pusillanimi e inferiori ad ogni virile azione.

---

(1) Sonitus terroris semper in auribus eius

(2) Apud illos inveniuntur fortes viri apud quos fortissimi quique honorantur.

(3) Quae apud quosque improbantur.

(4) In servile degenerent animum.

Il che è mostrato dall'esempio di quelle provincie che lungamente furon sotto i tiranni.

Perciò disse l'apostolo ai Colossei: « padri; non provocate i vostri figli a indignazione, affinchè non diventino pusillanimi ».

E considerando questi danni della tirannide, Salomone dice: « il regno degli empi è la rovina degli uomini perchè questi, per la nequizia dei tiranni, vengon meno alla perfezione delle virtù ».

E poi di nuovo: « quando gli empi assumono il governo, il popolo geme come (fosse) condotto in schiavitù; quando sorgeranno gli empi, gli uomini si nasconderanno, per sfuggire alla loro crudeltà ».

Nè c'è da meravigliarsi quindi che un uomo il quale senza l'uso di ragione, domina unicamente secondo la libidine della sua volontà, in nulla differisca dalle bestie.

Perciò Salomone: « leone ruggente ed orso famelico (è) il principe empio sovra il povero popolo ». (1)

Onde gli uomini cercan loro di sottrarsi come da crudelissime belve, parendo la stessa cosa esser suddito a un tiranno o sottoposto (agli artigli) di una bestia inferocita. (2)

CAPITOLO QUARTO

Come sia nei vari tempi cambiato il governo dei romani, e come talvolta la cosa pubblica abbia avuto maggior incremento dal governo dei più.

Siccome adunque l'ottimo e il pessimo consistono nella *monarchia* cioè nel governo di un solo, è

(1) Leo rugiens et ursus exauriens princeps impius super populum pauperem.

(2) Tyranno subijci et bestiae saevienti substerni.

avvenuto che a molti popoli, per la malvagità dei tiranni, la dignità regia è stata odiosa, ed altri al contrario desiderando il regal governo (cioè l'ottimo) son caduti nella crudeltà dei tiranni, dato che i molti governatori esercitan ugualmente la tirannide, (1) sotto il pretesto della regia dignità.

Esempio di ciò ci offre la repubblica romana.

Cacciati infatti i re dal popolo insofferente del fasto regio o piuttosto tirannico, furon istituiti consoli ed altri magistrati dai quali (i romani) cominciaron ad esser governati, nell'intenzione di cambiare il regno in aristocrazia.

Ed è incredibile, come riferisce Sallustio, quanto sia cresciuta in breve la repubblica dopo che ebbe ottenuta la libertà.

E questo il più delle volte avviene, perchè gli uomini che vivon sotto un re, con minor zelo tendon al bene comune, perchè credon che quello che essi fanno non torni a loro vantaggio ma a vantaggio di colui cui sono soggetti.

Invece quando vedon che il bene comune non è in potestà di uno solo, non mirano ad esso come se fosse bene altrui, ma ciascuno come a bene suo proprio.

E per esperienza si vede che una città governata da annuali reggitori è talvolta più potente di un re che domini tre o quattro città.

Così i popoli tollerano meno facilmente i piccoli oneri imposti da un re (2) che le gravezze imposte dalla comunità.

Il che si osserva nel progresso degli avvenimenti della repubblica romana.

---

(1) Posson esser ugualmente tiranni anche i molti reggitori.

(2) Parvaque servitia exacta a regibus, gravius ferunt quam...

Poichè la plebe era ascritta alla milizia e per i militari eran stabilite paghe per le quali quando non bastava l'erario pubblico, venivano impiegate le facoltà private. (1)

Di guisa che eccetto i personali anelli d'oro e i suggelli personali *(bullas)* che eran le insegne della loro dignità, anche i senatori nient'altro di oro lasciavan per sè.

Ma quando la repubblica cominciò ad esser agitata da continue lotte, le quali crebbero fino alle guerre civili, la libertà per cui tanto si era affaticata, le venne tolta di mano e cominciò così ad esser dominata dagli imperatori.

I quali da principio non vollero chiamarsi re, perchè odioso ai romani era il nome regio.

Ora alcuni di essi, all'usanza dei re curaron talmente il bene pubblico che per opera loro la potenza della repubblica fu accresciuta o conservata.

Ma altri divenner tiranni verso i sudditi e lenti e deboli contro i nemici sì che volsero in basso il nome romano.

Simile svolgimento ebbe (la storia) del popolo Ebreo. Da principio invero, quando eran governati dai giudici da tutte le parti venivan depredati dai nemici; (2) ognuno faceva infatti quel che meglio gli pareva.

Quando poi, a loro domanda, venner da Dio loro assegnati dei Re, per la malvagità di questi, si allontanaron dal culto di un sol dio e furon perciò tratti in schiavitù.

Da ogni parte perciò si può incorrer in pericoli;

---

(1) In usus publicos opes venere privatae.

(2) Diripiebantur ab ostibus.

sia che, per paura della tirannia, si sfugga l'ottimo governo regio, sia che per cercar questo, si converta in tirannide la regia podestà.

CAPITOLO QUINTO

Come il governo di molti più facilmente degeneri nella tirannia, che quello di un solo; e che perciò questo ultimo è preferibile.

Tra due cose a ciascuna delle quali sovrasti un pericolo, occorre sceglier quella da cui segua il male minore.

Ora è minor male quando la monarchia degenera in tirannide che quando si corrompa il governo degli ottimati.

Poichè le dissenzioni che derivan *dal governo dei più* distruggon il bene della pace, ch'è la cosa più importante dell'ordinamento sociale.

Mentre essa non vien distrutta nella tirannide, ma vengon solo impediti alcuni beni dei particolari individui, a meno che su tutta la comunità incrudelisca.

Anche per questo adunque è preferibile il governo di un solo a quello dei più, quantunque l'uno e l'altro presentino gravi inconvenienti.

Ma quello più bisogna evitare da cui più spesso derivan pericoli peggiori.

Ora più frequentemente derivan pericoli dal governo dei più, che dal governo di un solo.

In una collettività infatti accade di trovare una persona in cui manchi il sentimento del bene comune, più facilmente che trattandosi di un solo individuo.

Chiunque infatti dei reggenti si allontani dalla ricerca del bene comune semina senz' altro il pericolo della discordia, perchè dissentendo i capi, è logico che ne segua discordia anche nella collettività. Invece, dominando un solo, il più delle volte riguarda al bene di tutti o dato anche che se ne allontani, non ne segue subito l'oppressione dei sudditi; il che avviene solo nella eccessiva tirannide la quale rappresenta il massimo grado della malvagità dei governi, come sopra è dimostrato.

Maggiormente adunque son da fuggire i pericoli che derivan dal governo di più persone che dal governo di un solo.

Nè d'altra parte è detto che si converta più raramente in tirannia il governo di molti che di un solo; anzi forse è più frequente, poichè nel governo di molti, una volta sorta la discordia, ognuno cercherà di sopraffare gli altri e di usurpare il governo.

Il che è manifesto da quanto ci dimostra la storia in cui quasi tutti i governi di moltitudine sono terminati in tirannia. Patente esempio di ciò la storia della repu blica romana la quale, retta per lungo tempo da più magistrati, appena nacquero dissensioni e guerre civili, cadde nella più crudele tirannide. E se esaminiamo diligentemente i fatti presenti e passati, si vede che la tirannia si è avuta più spesso nei dominii retti da molti che da un solo.

Se adunque appare di dover evitare anche il governo ottimo per sfuggir la tirannia, siccome questa non meno ma più frequentemente anzi, suol derivare dal governo dei più che da quello di un solo, resta dimostrato esser più conveniente viver sotto un re solo che sotto il governo di molti.

CAPITOLO SESTO

Che il governo di un solo è ottimo, e come si deve contener la moltitudine riguardo ad esso per toglier ogni occasione di tirannide, e come anche questa sia da tollerare per evitar mali maggiori.

Essendo adunque preferibile il governo di un solo, perchè ottimo, e accadendo talvolta che esso si converta in tirannide (che è pessimo) come è manifesto dalle sopradette cose, occorre alla moltitudine con diligente studio provvedersi di tale re che non possa diventare un tiranno.

Per questo occorre che da quelli cui spetta l'elezione venga eletto uomo di tal condizione che difficilmente possa dar luogo alla tirannide.

Perciò Samuele lodando la Provvidenza di Dio così dice: « Iddio si è cercato un uomo secondo il cuor suo ». (1)

Secondariamente è da disporre il governo del regno in modo che al sovrano eletto venga sottratta ogni occasione di tirannide e che temperata sia la sua potestà, affinchè in quella non possa facilmente degenerare.

Come ciò si faccia vedremo in seguito.

Poi bisogna considerare, quando il regno degeneri effettivamente in tirannide che cosa può accadere.

E qui se non c'è eccesso di tirannide è meglio tollerar remissivamente essa tirannide piuttosto che reagendo, provocare mali peggiori.

---

(1) *Quaesivit sibi Dominus virum secundum cor suum.*

Può avvenire infatti che quelli i quali si oppongon al tiranno non possan vincerlo e che questi perciò non faccia che incrudelire maggiormente.

Che se anche alcuno di essi riesca a vincerlo, spesso nascon nella moltitudine gravi dissensi, sia durante il periodo della insurrezione, sia quando abbattuta la tirannide, la collettività si divide in parti per la creazione del nuovo governo.

Spesso anche accade che quando la moltitudine scaccia un tiranno, mediante l'aiuto di alcuno, questi poi, acquistata potenza, usurpi il potere; e temendo poi di patire quel ch'egli ha fatto ad altri, con più grave servitù opprima i sudditi.

E invero nel governo tirannico questo suol avvenire che il successivo sia più grave del precedente perchè mentre non lascia i primitivi gravami, altri ne escogita con la sua malvagità.

Per questo, mentre tutti i Siracusani desideravan la morte di Dionisio una sola vecchia pregava gli dei che lungamente egli vivesse.

Ciò saputo, il tiranno le domandò perchè facesse ciò, ed ella: « Da ragazza, essendo noi oppressi da un grave e crudele tiranno, io gli auguravo la morte; ora, ucciso che fu, a lui uno un po' più crudele successe; e credevo gran cosa che anche questo dovesse finire la sua dominazione, quando ricevemmo come terzo te più intollerabile dei due passati; laonde c'è da aspettarsi che se anche tu sarai ucciso, uno peggiore prenda il tuo posto ».

Che se avviene intollerabile eccesso di tirannide, è parso ad alcuni, conveniente alla virtù dei magnanimi uccidere il tiranno, a costo di esporre sè stesso, per la liberazione della moltitudine, ai pericoli della morte.

Esempio di ciò si trova anche nel Vecchio Testamento. Aioth, con un colpo di pugnale, uccise il re Eglon moabita che con grande schiavitù op-

primeva il popolo di Dio, e fu fatto giudice del popolo.

Ma questo non è conforme alla dottrina apostolica.

Insegna Pietro che bisogna esser reverentemente soggetti non solo a buoni sovrani ma anche ai perversi *(discolis dominis)* poichè è questa la grazia: se alcuno sopporta con pazienza, per amor di Dio ingiuste offese.

Così quando gli imperatori romani tirannicamente perseguitaron la fede di Cristo e una gran parte del popolo e di nobili venivan convertiti, non resistettero ma, benchè fossero armati, sopportaron per Cristo pazientemente la morte e per questo sono lodati. (1)

Come manifestamente appare nella sacra legione dei Tebei.

Aioth è da considerare piuttosto come l' uccisore del nemico, che del rettore del popolo, sebbene tiranno. (2)

Perciò si legge nel Vecchio Testamento che furon uccisi, pur risparmiando secondo il precetto della legge i loro figli, quelli che uccisero Joas re di Giuda, bench' egli si fosse allontanato dal culto del vero Dio.

Di guisa che sarebbe pericoloso alla moltitudine e ai suoi capi se alcuno con privata presunzione attentasse alla vita dei suoi reggenti anche se sono dei tiranni.

Poichè, per lo più, si espongon a tali pericoli

---

(1) Non resistendo, sed mortem patienter et armati sustinentes pro Christo laudantur.

(2) Magisque Aioth iudicandus est hostem interemisse quam populi rectorem licet tyrannum. — Cioè Aioth uccise un nemico non un tiranno quindi anche i libri sacri non dànno esempi di tirannicidio.

piuttosto i perversi che i buoni, dato che ai malvagi suol esser grave non meno il dominio dei re che quello dei tiranni; appunto perchè il re sapiente, secondo Salomone, disperde gli empi.

Perciò da questa presunzione nasce per la moltitudine piuttosto il pericolo di perdere un re che il vantaggio dell'aver eliminato un tiranno. (1)

Perciò sembra meglio provvedere contro la crudeltà della tirannide, non già con la privata presunzione di alcuni, ma con la pubblica autorità.

E invero se di diritto appartiene ad un popolo di eleggersi un re, non si può dire che da lui un re sia ingiustamente deposto; o che ingiustamente sia raffrenata la sua autorità, quando tirannicamente egli ne abusi.

Nè si deve credere che una moltitudine, anche se si era assoggettata per sempre, si comporti infedelmente, destituendo il tiranno; perchè questi non essendosi comportato fedelmente nel governo come è dovere di un re, ha meritato che non gli sia mantenuto il patto (2) dai sudditi.

Così i romani meritamente cacciaron Tarquinio il superbo che avevan ricevuto come re, a causa della tirannide sua e dei suoi figli e sostituiron una podestà minore cioè la podestà consolare.

E Domiziano succeduto a Vespasiano suo padre e a Tito che eran stati ottimi imperatori, siccome esercitava la tirannide, fu ucciso dal senato e tutto quel che aveva fatto di male ai romani fu per senatoconsulto giustamente e opportunamente abrogato.

---

(1) **Imminet periculum multitudini de amissione Regis quam remedium de subtractione tyranni.**

(2) **Quod ei pactum a subditis non reservetur.**

Donde avvenne che Giovanni Evangelista diletto discepolo di Cristo (1) da Domiziano relegato nell' isola di Patmos, fu per decreto del Senato rimesso ad Efeso.

Che se poi di diritto appartiene a qualche (autorità) superiore di assegnare il re ad un popolo, da quella si deve aspettare il rimedio contro la nequizia del tiranno.

In questa maniera gli Ebrei, contro Archelea che regnava in Giudea invece di Erode suo padre e che imitava la paterna malvagità, si appellaron a Cesare Augusto.

Per il che, prima gli fu diminuito il potere, gli fu tolto il nome regio e fu diviso il regno a metà tra i due fratelli ; e poi non desistendo nemmeno così dalla tirannide, fu da Tiberio relegato in esilio a Lione città della Gallia.

Quando poi non si possa, contro il tiranno, aver alcun aiuto umano, è da ricorrere a Dio il re di tutti, il quale è opportuno adiutore nelle tribolazioni. (2)

Egli può infatti con la sua potenza convertire il cuore del tiranno, poichè, secondo la sentenza di Salomone (Proverbi): (3) il cuore del re, in mano di Dio, in qualunque parte vorrà potrà rivolgerlo.

Così la crudeltà del re Assuero che preparava la morte ai Giudei, convertì in mansuetudine.

Egli è quello che convertì il crudele Nabucodonosor che divenne poi celebratore della divina potenza.

---

(1) Testo: dilectus Dei discipulus.

(2) Qui est adiutor in opportunitatibus in tribulatione.

(3) Cor regis in manu Dei, quocumque voluerit, inclinabit illud.

Ed ora adunque, dice Nabucodonosor, « lodo e magnifico il Re dei Cieli perchè vere son le opere sue e le sue vie sono giudizi (1) e quelli che insuperbiscono Egli li può umiliare ». I tiranni poi che reputa indegni della conservazione li può togliere di mezzo oppure ridurre all'infimo stato secondo il detto dell'Ecclesiaste. « Iddio distrusse il seggio dei duci superbi e fece in lor vece regnare i mansueti ».

(Dio) è quello che vedendo l'afflizione del suo popolo in Egitto e udendo il clamore (dei suoi lamenti) precipitò in mare Faraone col suo esercito.

È quello stesso che il sopradetto Nabuch insuperbito, non solo cacciò dal soglio, ma anche dal consorzio degli uomini, rendendolo simile ad una bestia.

E certamente non è accorciato il suo braccio che non possa liberar dai tiranni il popolo suo. Così promette per Isaia di dargli riposo dalle fatiche, dalle concussioni e dalla schiavitù da cui era stato oppresso e dice per Ezechiele: « Io libererò il mio gregge dalle loro bocche (dei pastori) che si pascono del gregge stesso ».

Ma perchè il popolo da Dio possa meritatamente ciò conseguire, deve cessare dai peccati; attesochè per vendetta dei peccati appunto gli empi con divino permesso, ricevono il principato. (2)

E così afferma per Osea: « Io ti darò un re nel mio furore »; ( ) e in Iob è scritto che Dio fa regnare l'ipocrita per i peccati dei popoli.

Conviene adunque toglier via le colpe affinchè cessi il flagello dei tiranni.

---

(1) Viae eius iudicia.

(2) In ultionem peccati, divina permissione, impii accipiunt principatum.

(3) Dabo tibi regem in furore meo.

CAPITOLO SETTIMO

Che cosa deve muovere il re nel suo governo: l'onore o la gloria, e ciò cui egli deve mirare.

Essendo, da quanto si è detto, proprietà del re cercare il bêne della moltitudine, l'ufficio del sovrano apparirebbe troppo oneroso, se da esso a lui non provenisse alcun particolar bene.

È da considerar perciò qual sia l'adeguato premio di un buon re.

Ad alcuni è parso che esso non debba esser che l'onore e la gloria. Perciò Tullio nel *De Republica* dice il principe doversi nutrire di gloria.

Della qual cosa Aristotele nell'*Etica* sembra assegnar la ragione, affermando che il principe cui non basta l'onore e la gloria diventa tiranno.

Per natura infatti è innato nell'animo di ciascuno di cercare il proprio bene. Se adunque il principe non si contenterà dell'onore e della gloria, cercherà in loro vece i piaceri e le ricchezze e si indurrà a commetter rapine e ingiustizie verso i sudditi.

Ma se accettiamo siffatta sentenza ne derivano molti inconvenienti. Prima di tutto non tornerebbe il conto al principe di sopportar tante fatiche e tante cure per così fragile ricompensa.

Niente infatti, tra le cose umane, appare più fragile dell'onore della gloria e del favore degli uomini, come quelle che dipendon dall'opinione degli uomini stessi di cui nulla c'è di più mutevole.

E però Isaia questa gloria che deriva dal favore degli uomini la chiama: fior di fieno.

In secondo luogo poi l'ambizione della gloria mondana distrugge ogni grandezza d'animo.

Chi desidera invero il favore degli uomini deve servire in tutti i suoi atti e le sue parole, alla loro volontà.

Sì che mentre cerca di piacer loro diviene in effetto schiavo di ciascuno.

Perciò Tullio nel *De Officiis* dice che bisogna guardarsi dalla cupidigia della gloria, distruggendo essa quella libertà dell'animo cui devon esser rivolti gli sforzi di tutti i magnanimi. (1)

Ora non c'è cosa alcuna che meglio convenga al principe che è creato appunto per il ben fare (2) quanto la grandezza d'animo.

Inadeguato premio adunque è all'ufficio regale il premio della gloria mondana.

Inoltre assegnargli tal premio è nocivo anche alla moltitudine, perchè è anzi dovere dei buoni disprezzare la gloria così come tutti gli altri beni materiali.

È da virtuoso infatti e da forte, per amor della giustizia, il disprezzare la gloria come la vita.

Dal che (nasce) un non so che di curioso che mentre dagli atti virtuosi deriva la gloria, tuttavia essa gloria virtuosamente venga disprezzata (3) e che tale disprezzo renda anzi l'uomo glorioso.

Secondo la sentenza di Fabio che dice: « chi disprezza la gloria la conseguirà davvero »; (4) e di Catone disse Sallustio che tanto meno cercava la gloria tanto più la conseguiva.

E gli stessi discepoli di Cristo si offrivan come ministri di Dio per la gloria e per l'oscurità *(per*

---

(1) Pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio.

(2) Ad bona peragenda instituitur.

(3) Ipsa gloria virtuose contemnatur. Il ragionamento è questo: I la gloria deriva dagli atti virtuosi, II ma è da virtuoso disprezzar la gloria, III e tale disprezzo rende maggiormente gloriosi.

(4) Gloriam qui sprevit veram habebit.

gloriam et ignobilitatem), per l'infamia e per la buona fama.

Non è adunque pel virtuoso conveniente premio quella gloria che i buoni disprezzano.

Cosicchè assegnando questo premio ai principi, avverrebbe o che i virtuosi non accetterebbero il principato o che accettatolo resterebbero senza premio.

Ma dalla cupidigia della gloria derivan altri mali. Chè alcuni per smoderata ambizione di gloria militare (1) han perduto sè ed i loro eserciti e ridotto in potere del nemico la libertà della patria. (2)

Per evitar tale pericolo appunto, Torquato, generale romano, uccise il suo figlio che contro al suo comando, provocato dal nemico, con giovanile ardore aveva combattuto; e (l'uccise) quantunque avesse vinto, affinchè l'esempio di tale presunzione non producesse danno maggiore dell'utilità che arrecava la gloria di aver vinto il nemico. (3)

Ma un altro vizio è connaturato e familiare al desiderio di gloria: la simulazione.

Poichè essendo difficile conseguire le vere virtù cui soltanto devesi onore, molti per ambizione diventan simulatori delle virtù stesse.

Perciò dice Sallustio: « molti mortali l'ambizione ha costretto a diventar falsi; avendo altro chiuso in petto ed altro pronto sulla lingua e più volto che ingegno ». (4)

Ed anche il nostro Salvatore, quelli che fanno le buone opere, per esser visti dagli uomini, ipocriti cioè simulatori, li chiama.

---

(1) Multi enim, dum immoderate gloriam in rebus bellicis quaerunt...

(2) Libertate patriae sub hostili potestate redacta.

(3) Ne plus mali esset in praesumptionis exemplo quam utilitatis in gloria hostis occisi.

(4) Virtuosi cioè in apparenza e non per interna disposizione d'animo.

Di guisa che come c'è il pericolo che il principe se cerca, per suo premio i piaceri e le ricchezze, divenga rapinatore e ignominioso, così c'è il rischio che, spinto dalla ambizione, diventi presuntuoso e simulatore.

Ma da quanto appare nell'intenzione di codesti savi non si stabilì la gloria e l'onore come premio al principe, affinchè da questa dovesse esser principalmente mosso l'animo suo, ma perchè è più tollerabile se cerca la gloria che se cerchi il denaro o corra dietro ai piaceri.

Poichè questo è il vizio più vicino alla virtù; non essendo la gloria, come pensa Agostino, altro che il giudizio degli uomini che bene pensano di altri uomini. (1)

Di guisa che quegli ch'è bramoso di gloria ha in sè qualche vestigio di virtù, in quanto almeno cerca la approvazione dei buoni e rifugge dal recar loro dispiacere.

E siccome pochi attingon la vera virtù, è più tollerabile se si preferisce al governo quello che per paura appunto degli uomini, si ritrae da manifesti mali.

Chi cerca infatti la gloria, o si sforza per la vera via, mediante opere virtuose, di venir approvato dagli uomini o si studia di conseguirla almeno con simulazione o fallacia.

Ma chi desidera invece di dominare, se gli manca l'ambizione della gloria e non teme quindi di dispiacere a quei che giustamente giudicano, il più delle volte mediante manifestissime scelleratezze cerca il raggiungimento di ciò che brama, fin a superare le bestie stesse in crudeltà e nei vizi della lussuria.

---

(1) Iudicium hominum bene de hominibus opinantium.

Come è palese in Neron Cesare in cui, come afferma Agostino, tanta fu la lussuria che niente di virile c'era da temere da lui, e tanta la crudeltà che niente potesse reputarsi molle ed affeminato. (1)

E questo sufficientemente si mostra da ciò che dice Aristotele intorno al magnanimo che: non cerca la gloria quale sufficiente premio alla virtù; ma che niente più di questa egli esige dagli uomini. (2)

Perchè tra tutti i beni terreni questo appare esser precipua cosa: che all'uomo dagli uomini sia resa testimonianza della sua virtù. (3)

CAPITOLO OTTAVO

Qui dichiara il Santo Dottore qual sia il vero fine che deve spingere il re a ben governare.

Dato che la gloria e l'onore non è sufficiente premio delle cure del re resta a cercare qual sia per lui premio sufficiente e adeguato.

Conveniente è che il re aspetti il suo premio da Dio; il ministro infatti, per il suo ministero da Dio aspetta il suo premio.

Ora il re, nel governare il popolo, è ministro di Dio, dicendo l'Apostolo che *omnis potestas a*

---

(1) Tanta luxuria fuit ut nihil putaretur ab eo virile metuendum tanta crudelitas ut nihil molle habere putaretur.

(2) Nihil ultra hoc ab hominibus exigit.

(3) *Hoc enim inter omnia terrena videtur esse praecipuum...* Tale il ragionamento dell'Aquinate: la gloria è nulla ed è insufficiente premio alla virtù; perciò il virtuoso non può esser mosso da essa nelle sue azioni; ma la gloria è il bene e la ricompensa suprema che può dare il mondo; e però anche il savio e il virtuoso: *nihil ultra hoc ab hominibus exigit.*

Deo e che il ministro di Dio è vendicatore nell'ira contro colui che male opera. (1)

Così nel libro dei Savi, i re son rappresentati come ministri di Dio. Da Lui adunque i re devon aspettare il premio del loro reggimento. Il quale li rimunera anche talvolta, con beni temporali.

Ma siccome tali premi son comuni ai buoni ed ai malvagi, Iddio disse per Ezechiele: « Nabuch re di Babilonia fece servire il suo esercito con grande servitù contro di Tiro e non gli è stata concessa mercede nè a lui nè al suo esercito per la servitù con cui mi servì, servitù per cui il potere diventa il ministro di Dio, secondo l'apostolo, vindice nell'ira, contro quello che male opera ». (2)

E però soggiunse riguardo al premio: « Questo dice il Signore: Ecco che io darò Nabuch re di Babilonia in terra di Egitto; egli rapirà le sue spoglie e queste saran la mercede del suo esercito ».

Se adunque anche i sovrani cattivi per aver combattuto contro i nemici di Dio, pur senza l'intenzione di servirlo, ma per eseguir le sue vendette e i suoi voleri, Iddio li rimunera con sì grandi ricompense, concedendo loro vittoria sopra i nemici, sottomettendo loro regni e lor promettendo le spoglie di essi, che non farà mai dei buoni re i quali con pia intenzione reggon il popolo di Dio e combattono i suoi nemici?

Certamente non terrena, ma eterna mercede loro promette, nè in altro ma in se stesso. (3)

Dicendo Pietro nella sua epistola ai pastori del

---

(1) Dei minister, vindex in iram ei qui male agit.

(2) Ea scilicet servitute, qua potestas, secundum Apostolum, Dei minister est vindex in iram ei qui male agit.

(3) Nec in alio quam in seipso — ricompensa che in altro non consiste che nella fruizione della grazia divina.

popolo di Dio: « pascete voi che ne avete il potere il gregge del Signore (1) acciocchè quando verrà il principe dei pastori cioè il re dei re riceviate l'eterna corona della gloria ».

Perciò disse Isaia: (2) « Sarà Dio serto di esultanza e diadema di gloria al popolo suo ».

Ma questo si dimostra anche col ragionamento.

Insito è invero nella mente di tutti gli esseri ragionevoli che premio della virtù sia la beatitudine.

La virtù infatti si concepisce come « *virtù* » che fa buono il suo possessore e rende buona ogni sua azione.

Ora ognuno, bene operando, cerca di pervenire a ciò ch'egli massimamente desidera; e questo (supremo desiderio) è l'essere felice; il che nessuno può non volere.

Perciò questo è il premio della virtù che convenientemente viene aspettato come quello che rende l'uomo felice.

Come invero il bene operare è effetto della virtù, così operazione del re sarà di ben reggere i sudditi; e questo sarà anche il premio che lo farà beato.

Ma che cosa sia ciò (la beatitudine) questo resta a considerare.

Beatitudine noi chiamiamo l'ultimo fine dei nostri desideri.

Il moto dei quali non procede all'infinito, chè allora sarebbero vani tutti i naturali nostri desideri non potendo essi raggiunger l'infinito.

Essendo adunque il desiderio della natura intellettuale, desiderio di un bene universale, questo solo

---

(1) Pascite qui in vobis est, gregem Domini.

(2) *Erit Dominus sertum exultationis etc.*

ci potrà render felici, dato che quando lo si è conseguito, null' altro resta da desiderare.

Per questo la beatitudine si chiama *perfetto bene* quasi che comprenda in sè tutte le cose desiderabili.

Ma esso non è un bene temporale; poichè come chi possiede delle ricchezze altre ne desidera, così accade in tutti gli altri beni terreni. Dei quali se avviene che gli uomini non ne desiderino altri, bramano almeno il consolidamento di quelli che posseggono o che altri ad essi susseguano.

Ma nulla c'è di permanente nelle cose terrene; sì che non può cosa terrena quietare desiderio umano.

E se non può rendere felice un uomo qualsiasi tanto meno può rappresentare il premio di un re.

Inoltre la perfezione finale di ogni cosa e il bene compito (di ogni essere) dipende da alcunchè di superiore, dato che anche le sostanze corporali si rendon migliori coll' unione di cose migliori e peggiori se si mescolan colle peggiori. A quella guisa che l' argento acquista pregio mescolato con l' oro e col piombo diventa impuro.

Ora è chiaro che ogni cosa terrena è di minor pregio della ragione umana; di guisa che essendo la beatitudine la final perfezione dell' uomo e il bene compito che tutti desiderano, non ci può esser tra le cose terrene alcunchè che possa far beato l' uomo nè premio che sia sufficiente per il re virtuoso.

I principi cristiani, come afferma Agostino, non per il fatto che lungamente regnarono o gli imperatori che con placida morte lasciaron i figli loro, che diminuiron il numero dei nemici della repubblica, tolsero di mezzo e cacciaron chi le sorgeva contro, non questi diciamo felici ma quelli che giustamente governano e preferiscon dominare le

loro brame che i popoli, e che fanno tutto ciò non per ardore di vana gloria ma per desiderio dell'eterna felicità.

Tali cristiani imperatori chiamiamo frattanto felici in speranza; poi lo saranno di fatto, (1) quando avverrà ciò che speriamo.

Inoltre che cosa creata non possa far l'uomo felice nè esser premio adeguato al re, (si prova da ciò) che il desiderio di ciascuno tende per suo principio a ciò da cui è causato il suo essere.

Ora la causa dell'anima umana non è altro che Dio il quale a sua immagine la crea.

Iddio soltanto adunque è quello che può quietare l'umano desiderio, renderlo beato e rappresentare conveniente premio al re.

Di più l'anima umana è conoscitrice dell'universal bene per mezzo dell'intelletto, e desiderativa (di esso) per mezzo della volontà. (2)

Ma l'universal bene non si trova se non in Dio; nulla adunque, se non Dio, può far beato l'uomo soddisfacendo appieno le sue aspirazioni. (3)

Egli invero è detto nei Salmi: colui che riempie nel bene il tuo desiderio. (4)

In questo adunque (nell'ultima felicità: Dio) il re deve far consistere il premio suo.

Il che considerando il re David diceva: « Che cosa a me (è preparato) in cielo e che cosa sopra la terra volli da te? » (5)

Alla qual domanda rispondendo soggiunse: « Per

---

(1) Postea re ipsa futuros.

(2) Cognoscitiva per intellectum et desiderativa per voluntatem.

(3) Eius implendo desiderium.

(4) Qui replet in bonum desiderium tuum.

(5) Quid mihi est in coelo et a te quid volui super terram?

me bene è aderire a te, o Dio e in te riporre ogni mia speranza ». (1)

Dio è adunque quello che dà ai re non soltanto la salute temporale con cui comunemente salva gli uomini e le bestie *(iumenta)* ma anche quella di cui parla Isaia: *la mia salute sarà in sempiterno;* colla quale salva gli uomini inalzandoli al grado degli angeli *(ad aequalitatem angelorum).*

E si avvererà così anche che il premio dei re è l'onore e la gloria.

Quale onor mondano o caduco può esser infatti simile a questo che fa l'uomo cittadino e familiare di Dio e lo computa nel numero dei suoi figli e consegue con Cristo l'eredità del regno celeste?

Questo è l'onore che avidamente desiderando e ammirando il re David diceva:

« Troppo onorati son i tuoi amici o Dio. » E qual gloria di lode umana inoltre si può paragonare a questa che non la fallace lingua degli adulatori, non l'ingannata opinione degli uomini proferisce, ma che vien prodotta dal testimonio dell'interiore coscienza ed è confermata dalla testimonianza di Dio il quale ai suoi confessori (a chi lo riconosce) promette di confessarli e riconoscerli nella gloria del Padre al cospetto degli angeli? »

Chi cerca poi questa gloria infallibilmente la trova e insieme anche quell'altra degli uomini che non cercava; (2) sull'esempio di Salomone il quale, non solo ricevette dal Signore la sapienza che chiedeva, ma anche quella gloria che non cercava, e fu fatto glorioso sopra tutti gli altri re.

---

(1) Mihi autem adherere Deo bonum est... etc.

(2) Qui autem hanc gloriam quaerunt eam inveniunt et, quam non quaerunt, gloriam hominum consequuntur.

CAPITOLO NONO

Prova con molti argomenti ed esempi come il premio dei re tenga il sommo grado in cielo.

Resta a considerare ulteriormente qual supremo grado di beatitudine celeste otterranno tutti quelli che lodevolmente e degnamente esercitan il ministero regale.

Se la beatitudine è il premio della virtù è necessario che a maggior virtù corrisponda maggior grado di beatitudine.

Ora precipua è quella virtù per cui l'uomo può dirigere non solo se stesso ma anche gli altri.

E tanto maggiore, quanto di più individui è reggitiva. (1) Così come rispetto alle forze corporali, tanto più forte uno è reputato, quanti più egli può vincere e quanto maggiori pesi può sollevare.

E invero si richiede maggior virtù a reggere una famiglia che a regger soltanto se stesso e molto più ancora al reggimento di una città o di un regno.

Eccellente virtù adunque è l'esercitar bene l'ufficio di re; e però eccellente premio nella beatitudine a lui deve esser concesso.

Inoltre in tutte le arti e le scienze umane son più lodevoli quelli che reggon o dirigon gli altri che quelli i quali si comportan bene mediante l'altrui direzione.

Nelle scienze è maggior cosa insegnar la verità agli altri, che l'esser capace di comprender quel che dagli altri ci viene insegnato. (2)

---

(1) Quanto plurium est regitiva.

(2) Quam, quod ab aliis docetur, capere posse.

Anche nelle arti, è più stimato e con maggior compenso pagato, l'architetto il quale dispone l'edificio che non l'operaio il quale, secondo il suo consiglio, manualmente lavora.

Ugualmente nella milizia consegue maggior gloria la prudenza del condottiero che la fortezza dei soldati.

Ora il rettore del popolo, dicendo ciò che si deve fare secondo virtù è come il dottore nelle discipline, l'architetto negli edifici e il capitano nell'arte militare.

Perciò il re, se governerà bene avrà maggior merito di qualunque suddito che sotto il suo comando ben si comporti.

Di più: se è proprietà della virtù di render buone le azioni degli uomini, (1) sarà la virtù tanto più grande, quanto maggiore è il bene che per essa alcuno opera.

Ma più grande e più divino è il bene della moltitudine che quello di un solo individuo.

Tanto è vero che si sopporta il male di un particolare per il bene della collettività e si uccide il ladro per la pace della moltitudine.

Dio infatti non permetterebbe nel mondo il male se da questo non derivasse il bene a universal decoro e utilità.

Al re adunque, che con ogni cura cerca il bene del popolo si conviene maggior premio per il suo buon governo che ad un suddito per una buona azione.

Il che appar più manifesto se si considera ulteriormente in maniera particolare la questione.

Ogni privata persona è lodata dagli uomini e lodevole presso Dio, se sovviene i bisognosi, pa-

---

(1) Ut per eam opus hominis bonum reddatur.

cifica i litiganti, libera gli oppressi dai prepotenti, insomma colui che a chiunque, in qualsiasi maniera, reca giovamento per la salute.

E però quanto maggiormente dev' esser lodato dagli uomini e premiato da Dio colui che fa star lieta e in pace tutta una provincia, impedisce la violenza, conserva la giustizia e dispone con leggi e precetti tutto quello che i suoi sudditi devono fare?

Qui invero si scorge la grandezza della regia virtù e la sua somiglianza coll' opera divina (1) facendo egli nel regno quello che Dio fa nell' universo.

Perciò *dei* son nell' Esodo chiamati i Giudici e divi eran anche chiamati gli imperatori presso i romani. Ora tanto più uno è caro a Dio, quanto, più da vicino lo imita. Per questo dice l' apostolo agli Efesii: « Siate imitatori di Dio, o figliuoli carissimi ».

Ora se, conforme alla sentenza del Savio, ogni animale ama il suo simile e le cause han qualche carattere comune alla cosa causata, (2) ne segue di conseguenza che i buoni re debban esser accettissimi a Dio e massimamente premiati.

E poi, per usare le parole di Gregorio, cos' è la tempesta del mare se non la tempesta della mente?

Quando il mare è quieto qualunque individuo anche inesperto potrà diriger la nave, ma se è turbato da tempestosi venti, anche il buon nocchiero resta confuso e sgomento.

Così nell' occupazioni del governo spesso avviene che si perda quell' uso delle buone opere che si osservava in tempo di pace.

Ed è molto difficile se, come dice Agostino,

---

(1) Praecique Dei similitudinem gerit.

(2) *Causae aliqualiter similitudinem habent causati.*

tra le esaltazioni, gli onori e gli eccessivi ossequii (i re) non si esaltano ma si ricordano di essere uomini.

Però l'Ecclesiaste chiama beato quei che non va dietro all'oro nè spera nei tesori delle ricchezze; che poteva impunemente trasgredire e non trasgredì; potendo fare il male non lo fece, ed è provato nelle opere della virtù.

Ecco perchè, secondo il proverbio di Biante, il principato fa conoscere l'uomo.

Molti infatti, saliti alla suprema altezza del principato decadono dalla virtù, mentre in più basso stato apparivano virtuosi.

Ma gli stessi ostacoli che impediscono a un principe di fare del bene, lo rendono degno di maggior premio.

Di guisa che se talvolta per debolezza peccano, sono più scusabili presso gli uomini ed anche più facilmente impetran il perdono da Dio se, come afferma Agostino, umiliati pei loro peccati, col sacrifizio della misericordia e l'orazione, non trascuran di offrire al loro vero Iddio.

Esempio di ciò è Acab re d'Israele che molto aveva peccato e del quale il Signore disse per Elia: « Perchè per mia cagione si è umiliato, non indurrò questo male nei suoi giorni ».

Ma che un eccellente premio convenga ai re non solo si dimostra col ragionamento ma sì anche con la conferma dell'autorità divina.

Disse infatti Zaccaria profeta: « nel giorno della beatitudine in cui il Signore sarà il protettore degli abitanti de la Gerusalemme, cioè nella visione dell'eterna pace, le abitazioni di quelli saranno come la casa di David, perchè tutti (saran) re e regneranno (in un'intima unità) come le membra col capo.

La casa poi di David sarà la casa di Dio, perchè come questi fedelmente compì l'ufficio di Dio sopra

il popolo, così nel premio sarà più vicino a Dio e gli starà quasi accanto ». (1)

Cosa che fu intravista *(somniatum)* in certa guisa anche dai gentili, quando credevano che *in dei* si trasmutassero i reggitori e i salvatori di città.

CAPITOLO DECIMO

Come il re e il principe deve mirare al buon reggimento, per la bontà di quello e per l' utile che a lui medesimo ne deriva; e come il contrario avviene nel governo tirannico.

Riservandosi adunque ai re così grande premio nella beatitudine celeste, se si comportan bene nel governo, è logico che essi debban con ogni cura guardarsi dal non cadere nella tirannide.

Niente infatti deve esser loro più accetto che l' esser trasferiti con l' onore regio con cui vengon esaltati in terra, nella gloria del regno celeste. Ed errano i tiranni che per alcuni beni terreni abbandonan la giustizia e si privan del premio che con un giusto governo potevan conseguire.

Quanto poi sia stolto per siffatti piccoli beni temporali perdere i più grandi e sempiterni, nessuno che non sia stolto o infedele l' ignora.

Aggiungasi poi che questi beni per cui i tiranni si allontanan dalla giustizia tornano a maggior vantaggio pei re che la osservano. (2)

Tra tutte le cose mondane invero quella che pare da preferirsi è l' amicizia. Essa è quella che

---

(1) Propinquius erit et inhaerebit.

(2) Magis ad lucrum proveniunt regibus dum iustitiam servant.

concilia in unità tutti i virtuosi e conserva e promuove la virtù! Essa è ciò di cui ognuno ha bisogno in ogni affare che abbia da compiere, che nelle prosperità non si inframette inopportunamente nè abbandona nelle avverse; ed arreca tanta gioia che ogni diletto senza amici si converte in noia.

Ogni difficoltà facilita e spiana l'amore. (1) nè si trova tiranno che nella sua crudeltà non senta il piacere dell' amicizia.

Quando Dionisio, tiranno di Siracusa, voleva condannare a morte l'uno di due intimi amici (Damone e Pizia) quegli che doveva esser ucciso, impetrò dal tiranno una dilazione per cui potesse andare a casa a sistemare i suoi interessi. Frattanto l'altro si consegnò al tiranno come pegno del ritorno. Avvicinandosi il giorno promesso e quello non ritornando, tutti accusavan di stoltezza il fideiussore. Ma questi costantemente affermava che non dubitava della costanza dell' amico. Ed ecco che nell'ora stessa in cui doveva andare a morte, quegli tornò. Per il che il tiranno, ammirando l'animo di ambedue mercè della fedeltà dell' amicizia, fece loro grazia (2) e chiese inoltre di esser terzo nel grado della loro amicizia.

Ora questo bene, quantunque lo desiderino, i tiranni non lo possono conseguire, poichè cercando essi non il comun bene, ma il proprio, poca o nessuna comunione può esser tra loro e i sudditi.

L'amicizia infatti è fondata sempre sopra qualcosa di comune. E noi la vediamo stabilirsi o per naturale somiglianza di origini o di costumi o per qualunque altra ragione di comunanza sociale. (3)

---

(1) Quaelibet autem aspera facilia et prope nulla facit amor.

(2) Supplicium propter fidem amicitiae remisit.

(3) Vel per cuiuscunque societatis communionem.

Ma poca o nessuna è l'amicizia tra i tiranni e i sudditi; perchè conoscendo questi ultimi, di non essere amati ma disprezzati, non possono ricambiarli di amore.

Nè di ciò i tiranni han ragione di querelarsi: poichè anch'essi non si comportano in modo da poter essere amati.

Invece i re, cercando con ogni cura il comun bene, e d'altra parte sentendo i sudditi che da tale studio loro provengon molti vantaggi, vengon da tutti amati così com'essi mostran di amare i sudditi loro.

Dato che questo è il peggior male che possa capitare in una moltitudine: di aver in odio gli amici e di rendere ai benefattori mal per bene.

E da ciò deriva anche che il regno dei buoni re sia stabile, dato che essi non rifuggon dall'esporsi, per il bene dei sudditi, a qualsiasi pericolo.

Esempio di ciò Giulio Cesare di cui Svetonio narra che amava talmente i suoi soldati, che, sentita la morte di alcuni di essi, non aveva voluto farsi radere la barba e i capelli prima di averli vendicati.

E con queste arti si rese i soldati devotissimi e valorosissimi, a tal punto che essendo alcuni di essi stati presi e concessa loro la vita a patto di combatter contro Cesare, per non (esser costretti a) far ciò, ricusarono la grazia.

Analogamente, con simili arti di governo, Ottaviano Augusto era tanto caro ai suoi sudditi che molti morendo consacravan a lui le vittime da immolarsi per loro, (1) affinchè fosse, in loro vece, conservato in vita.

Non è facile adunque che sia turbato il dominio

---

(1) **Ut plerique morientes, victimas, quas devoverant, immolari mandarent.**

di un principe che con sì grande consenso è amato dal popolo.

Perciò dice Salomone nel ventinovesimo dei Proverbi: « Il re che giudica con giustizia i pòveri, il suo trono starà saldo in eterno » *(in aeternum firmabitur)*.

Al contrario il governo dei tiranni non può durare a lungo come quello ch' è odioso alla moltitudine nè si può a lungo conservare ciò che ripugna ai voti di molti.

Difatti la vita presente difficilmente passa per chicchessia senza che abbia a patire qualche avversità. (1) Ora nel tempo delle avversità l' occasione non può mancare d' insorgere contro il tiranno.

E quando l' occasione si presenterà non mancherà tra i molti almeno uno che non ne approfitti: *occasione non utatur*.

Ora quando alcuno insorge, il popolo lo seguirà volentieri, e facilmente, quando c' è il favore della moltitudine, seguirà l' effetto.

Difficile è adunque che a lungo si protragga il governo del tiranno.

Il che manifestamente apparirà, se si considera ciò per cui si conserva il dominio tirannico.

Il quale certo non si conserva con l' amore, essendo poca o nessuna, come appare da ciò che dicemmo, l' amicizia tra il tiranno e i sudditi; nè il tiranno può fidarsi della loro fede, dato che è impossibile ritrovare nei molti tanta virtù che dalla virtù della fedeltà sian rattenuti, potendo, di scuotere il giogo di una indebita servitù.

Nè forse anche secondo l' opinione di molti, si

---

(1) Vix enim a quoque praesens vita transigitur quin aliquas adversitates patiatur.

reputerà contrario alla virtù l'opporsi in qualsiasi modo alla malvagità del tiranno.

Resta adunque che solo dal timore è sostenuto il tiranno.

Perciò cerca con ogni mezzo di esser temuto dai sudditi.

Ma il timore è debole fondamento; giacchè quelli che stan sottomessi solo per la paura, appena si presenti la speranza dell'impunità, insorgeranno contro i loro dominatori e con tanto maggior ardore quanto più, contro la loro volontà, eran rattenuti dalla paura.

Così l'acqua rinchiusa a forza, più violentemente erompe quando trova uno sbocco.

Ma poi nemmeno il timore è scevro di pericoli quand'esso per eccesso induca alcuni alla disperazione la quale spinge audacemente ad ogni impresa.

Non può dunque il dominio tirannico esser diuturno.

Il che appare non meno dagli esempi che dagli argomenti della ragione.

Se alcuno considera infatti la storia antica e moderna, troverà che nessuna tirannide è stata duratura.

Perciò Aristotele nella sua *Politica* enumerati molti tiranni, dimostra come il loro dominio in breve tempo cessò.

Che se alcuni lungamente regnarono, avvenne appunto perchè non eccederono ed imitaron in molte cose la mitezza dei re.

La qual cosa ancor si manifesta dalla considerazione del giudizio divino. Poichè come è scritto in Giob: « Dio fa regnar l'ipocrita per i peccati dei popoli ».

E nessun può dirsi ipocrita più di colui che assume l'ufficio di re e si mostra tiranno.

Ipocrita infatti si chiama colui che rappresenta

la persona di un altro come soleva avvenire negli spettacoli.

Così adunque Iddio permette che regnino i tiranni per punire i peccati dei sudditi. Punizione che nelle Scritture si è soliti chiamare *ira di Dio*.

Laonde, per Osea disse Iddio: « Vi darò un re nel mio furore ». (1)

Ed infelice è invero quel re che è concesso al popolo da Dio nel suo furore, perchè il suo dominio non può essere stabile, chè Dio non si dimenticherà di essere misericordioso nè ratterrà nell'ira sua, le sue misericordie. (2)

Anzi per Ioel è detto che è paziente e di molta misericordia e superiore ad ogni malvagità *(praestabilis super malitiam)*.

Donde segue che non permette ai tiranni di regnare a lungo, ma dopo la tempesta da loro scatenata sul popolo, per mezzo del loro sterminio riconduce la pace.

Perciò Salomone disse: « il Signore abbattè i troni dei superbi e vi pose i mansueti ».

Appare poi dall'esperienza che i re conseguon più ricchezze con la loro giustizia che i tiranni con le loro rapine.

E invero, siccome il dominio dei tiranni è inviso alla moltitudine, han bisogno di maggior numero di satelliti che li tengan sicuri contro i sudditi; di qui la necessità di spendere più di quel che rapiscano.

Al contrario, nel dominio regio, caro ai sudditi, tutti i cittadini son altrettanti satelliti alla sua custodia e però non occorre spendere; che anzi talvolta essi, nell'urgente necessità donano sponta-

---

(1) Dabo vobis regem in furore meo.

(2) Quia non obliviscetur misereri Deus... nec continebit in ira sua misericordias suas.

neamente ai re più di quello che i tiranni possan rubare.

Onde si compie quel che Salomone dice nei Proverbi: « Alcuni re dividono il proprio per beneficare i sudditi e ne divengon più ricchi; gli altri invece rapiscon l'altrui e sempre son nel bisogno ».

Ed avviene per giusto giudizio di Dio (1) che coloro i quali ingiustamente radunan ricchezze inutilmente le dissipino o giustamente loro sian tolte.

Come dice Salomone: « L'avaro non si riempirà mai di danaro e chi ama le ricchezze frutto non trarrà da esse ».

E nei Proverbi: « Conturba la sua casa chi segue l' avarizia ».

Al contrario ai re che cercano la giustizia son accresciute da Dio anche le ricchezze. Come Salomone il quale mentre chiedeva la sapienza per giudicare, ricevette, con quella, la promessa di abbondanti ricchezze. (2)

Quanto alla fama superfluo è il dirne. Perchè chi dubita che i buoni re non solo nella vita presente ma anche, e molto più, dopo la morte, vivono in certo modo, nella lode degli uomini e da essi vengon rimpianti (3) mentre il nome dei cattivi o subito viene a mancare o se sono stati famosi per la loro malvagità solo per detestarli se ne fa memoria? (4)

Perciò Salomone dice nel decimo dei Proverbi: « La memoria del giusto (rimane) con lode mentre quella degli empi imputridisce; perchè o tosto viene a mancare o rimane con fetore ».

---

(1) Dei iusto contingit iudicio.

(2) Promi sionem de abundantia divitiarum accepit.

(3) In desiderio haberi.

(4) Cum detestatione eorum rememorari?

CAPITOLO UNDICESIMO

Come anche in questa vita conseguano ricchezze, onore, potere e fama più i buoni re che i tiranni; e dei mali in cui essi incorrono.

Da ciò dunque è manifesto che là stabilità del dominio, le ricchezze, l'onore e la fama succedon maggiormente ai voti dei re che dei tiranni, per acquistar indebitamente le quali cose tuttavia essi degeneran nella tirannide.

Nessuno infatti si allontana dalla giustizia se non è trascinato dal desiderio di qualche vantaggio.

Ma il tiranno vien privato anche dell'eccellentissima beatitudine che è il premio dei re e, quel ch'è più grave, si procura il massimo tormento anche nelle pene.

Giacchè se chi spoglia un uomo e lo riduce in servitù o l'uccide merita la massima pena di fronte al giudizio degli uomini: cioè la morte, e nel giudizio di Dio l'eterna dannazione, quanti più crudeli supplizi dobbiam pensare meriterà il tiranno che da ogni parte a ciascuno rapisce e si affatica contro la libertà di tutti e a suo capriccio uccide chi più gli piace?

Tanto più che raramente si pentono e, gonfiati dal vento della superbia, meritamente abbandonati da Dio per i loro peccati e unti (delibuti) dalla adulazione degli uomini, raramente posson soddisfare e restituire quel che ingiustamente han tolto, mentre nessuno dubita che alla restituzione essi debban esser tenuti.

Ora in qual maniera ricompenseran gli oppressi e quelli in cui in tanti modi han nociuto?

Aggiungasi inoltre alla loro impenitenza, il credersi lecito tutto ciò che senza resistenza han potuto impunemente fare.

E per di più non solo si dan premura di emendare il mal fatto, ma secondo il loro costume, servendosi dell'autorità, trasmetton ai posteri l'audacia del peccare.

Di guisa che son considerati rei presso Dio non soltanto dei loro delitti, ma anche dei delitti di coloro cui han lasciato l'occasione di peccare.

Inoltre il loro peccato si aggrava anche dalla dignità dell'ufficio che essi hanno assunto.

Poichè come i re della terra puniscon più gravemente i loro ministri, se ne trovan alcuno loro contrario, così Dio maggiormente punirà quelli ch'egli fece esecutori e ministri del suo governo se si comportano iniquamente, convertendo il giudizio di Dio in amaritudine.

Per questa ragione nella Sapienza è detto ai re perversi: « Poichè essendo ministri del suo regno non avete giudicato rettamente e non avete custodito la legge della giustizia nostra, e non camminaste secondo la volontà di Dio, presto e orribilmente vi sarà manifesto che durissimo giudizio sarà fatto di quelli che regnano ». (1) Poco si concederà di misericordia ed atroci tormenti soffriranno i potenti. (2)

E di Nabucodonosor per Isaia è detto: « all'inferno sarà tratto nella più profonda bolgia *(in profundum laci)* e quei che ti vedranno si chineranno a te riguardandoti come quello più profondamente sommerso nelle pene ».

Mentre adunque i re abbondano di beni tempo-

---

(1) Apparebit vobis quando iudicium durissimum in his qui praesunt fiet.
(2) Potenter tormenta patientur.

rali ed è loro preparato da Dio il più eccellente grado di beatitudine, i tiranni invece di quei beni temporali che tanto bramano il più delle volte sono frustrati e soggiacciono per di più a molti pericoli.

Senza dire che sono privati degli eterni beni e riservati a grandissime pene.

Quelli adunque che assumon l'ufficio del governare debbon con ogni cura studiarsi di mostrarsi ai sudditi *re* e non *tiranni*.

Che cosa sia poi un re e come sia conveniente alla moltitudine di averlo, e come convenga al capo dello Stato mostrarsi re e non tiranno, basti quanto da noi si è detto.

CAPITOLO DODICESIMO

Seguita ad enumerare i doveri del re e mostra come questi nel regno è come l'anima nel corpo e Dio nel mondo.

Occorre come conseguenza delle cose dette considerare qual sia l'ufficio del re e chi debba esserlo. (1)

Siccome le cose che son secondo l'arte imitan quelle che sono secondo natura, donde ci deriva l'uso della ragione, ci sembra logico che l'ufficio di re debba desumer la sua forma dal governo naturale.

Poichè nelle cose naturali si ritrova tanto il reggimento particolare che l'universale.

---

(1) Qualem oporteat esse regem.

L'universale è quello per cui ogni cosa vien contenuta sotto la direzione di Dio che con la sua provvidenza tutto governa.

Il particolare, più simile al divino reggimento, è specialmente quello che si ritrova nell'uomo il quale appunto vien chiamato piccolo mondo (microcosmo) come quello che mostra in sè la forma del reggimento universale.

Poichè a quella guisa che tutta la natura corporea e tutte le virtù spirituali son contenute sotto il governo divino, così le membra del corpo e tutte le virtù dell'anima son rette dalla ragione; e però si ha in certo modo la ragione nell'uomo, come Dio nel mondo.

Ma siccome, come dicemmo, l'uomo è animale per natura socievole, vivente tra la moltitudine, si ritrova la somiglianza di Dio nell'uomo, non solo in quanto un uomo è retto dalla ragione, ma in quanto che dalla ragione di un sol uomo è retta la moltitudine: il che è l'ufficio del re; così come alcuni animali che vivon socialmente mostran una certa analogia con questo governo, quali le api tra cui si dice che ci sono i re.

Non che in quelle il reggimento avvenga secondo uso di ragione, ma per istinto loro infuso dal sommo reggente della natura.

Il re adunque deve far conto di aver assunto questo compito: di esser cioè nel regno come l'anima nel corpo e Dio nel mondo.

Il che diligentemente considerando si accenderà da una parte di vero amore per la giustizia, considerando di esser posto nel regno per giudicare in vece di Dio, e dall'altra acquisterà la virtù della mansuetudine e della clemenza, riputando tutti quelli che gli sono soggetti come tante membra del suo corpo.

CAPITOLO TREDICESIMO.

Desume da questa similitudine la maniera del governare: come Dio distingue tutte le cose in vario ordine, secondo la propria operazione e luogo, così il re (distingue) i sudditi nel regno. E nella stessa maniera dell' anima.

Occorre dunque considerare cosa faccia Dio nel mondo ; così sarà manifesto cosa dovrà farsi dal re.

Due operazioni di Dio nel mondo sono universalmente da considerare: primo ch' egli stesso lo ha creato, secondariamente che lo governa.

E queste due operazioni esercita l' anima nel corpo.

Il quale dapprima per virtù d' essa viene creato e poi per mezzo di essa, governato e mosso.

Ma di queste due funzioni la seconda più propriamente appartiene al compito del sovrano.

A tutti i re infatti appartiene il governare, e da tal reggimento deriva il nome loro.

Ma non a tutti conviene la prima operazione. Non tutti infatti creano il regno loro, ma assumon l' incarico di reggere un regno o una città già fondata.

Certo è che se in precedenza non ci fosse stato chi li fondò non avrebbe luogo governo alcuno; e però in certo modo anche la fondazione di regni o di città è compresa nell' ufficio regale.

Alcuni infatti edificaron le città su cui regnarono come Nino: Ninive e Romolo: Roma.

Parimenti all' ufficio regale appartiene di con-

servare le cose che governa e di servirsene allo scopo per cui sono costituite. (1)

Poichè l'ufficio del governo non si può pienamente conoscere, se si ignora la ragione della sua istituzione.

La ragione poi dell'istituzione di un regno è da prendere dall'esempio dell'ordinamento del mondo.

In cui primieramente si considera la creazione delle cose stesse e poi l'ordinata distinzione delle parti.

Inoltre anche ne le singole parti del mondo si osservan diverse specie di cose variamente distribuite come le stelle in cielo, i pesci in acqua, gli animali in terra.

E a ciascun essere, per le cose di cui ha bisogno, vediamo che Dio ha abbondantemente provvisto.

Ordine di creazione che con sottigliezza e precisione Mosè ha narrato. In principio in vero narra la produzione delle cose dicendo: « In principio Dio creò il cielo e la terra », e poi mostra come secondo un ordine conveniente, tutte le cose divinamente son distinte: quale la separazione del giorno dalla notte, dell'inferiore dal superiore, del mare dalla terra.

Quindi assegnò le stelle al cielo, l'aria agli uccelli, il mare ai pesci, e alla terra, per suo ornamento, gli animali.

In ultimo poi è assegnato all'uomo il dominio della terra e degli animali.

L'uso però delle piante lo ascrive la divina provvidenza tanto all'uomo quanto alle bestie.

Ma il fondatore di una città o di un regno non può produrre *ex novo* uomini e luoghi da abitare

---

(1) Eis utatur ad quod sunt constituta.

e tutti gli altri sussidi della vita, ma deve necessariamente servirsi di ciò che già in natura preesiste.

Nella stessa guisa anche le altre arti dalla natura traggon la materia della loro operazione; come il fabbro trae il ferro e il costruttore il legno o la pietra per suo uso.

Occorre adunque che il fondatore di una città o di un regno scelga dapprima un luogo adatto, che con la sua salubrità conservi gli abitanti, con la sua ubertà basti al loro vitto, diletti per la sua amenità, e mediante fortificazioni, li renda sicuri dai nemici.

Che se alcuna delle predette opportunità mancasse, il luogo sarà tanto più conveniente quanto più numerose o più necessarie saranno le cose che possiede, di tra quelle che abbiam enumerato. (1)

Occorre poi che il luogo scelto, il fondatore della città o regno, lo divida secondo l'esigenze di ciò che la perfezione di una città o di un regno richiede.

Per esempio, se si tratta di fondare un regno, bisogna prima vedere qual luogo è più adatto alla fondazione di città, quale è adatto per le ville, quali per gli accampamenti e le castella; in qual parte si devon costruire centri di studi, dove le esercitazioni dei soldati, ove i convegni dei mercanti, e così per tutte l'altre cose che la perfezione di un regno richiede.

Se si avrà poi l'intenzione di fondare una città, bisognerà pensare al luogo adatto per il culto, dove si dovrà amministrar la giustizia, e qual luogo assegnare alle singole arti.

Poi scegliere uomini adatti ai vari luoghi e ai vari uffici e infine provvedere che ciascuno, secondo

---

(1) Quanto plura vel magis necessaria de praedictis habuerit.

la sua condizione e il suo stato, abbia tutto ciò che gli è necessario.

Altrimenti non è possibile che si fondi o esista regno o città.

Queste adunque, riassumendo, (ut summarie dicatur) son le norme attinenti all'ufficio del re nella fondazione di regni o di città, secondo la somiglianza dell'ordinamento del mondo.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO

Qual modo di governare, secondo la somiglianza col divino reggimento, si convenga al re. Prende esempio dal governo della nave e stabilisce anche un parallelo tra il governo sacerdotale e il regale.

A quella guisa che l'istituzione di una città o di un regno vien convenientemente modellata sulla forma dell'ordinamento del mondo, così anche dal governo divino deve desumersi il modo e il metodo del governare (gubernationis ratio).

Frattanto è da premettere che altro non significa governare se non che il governato sia convenientemente guidato al debito fine.

Così si dice che la nave *è governata* in quanto che, per l'industria del nocchiero, illesa e con diritto cammino è condotta al porto.

Ora se una cosa vien ordinata ad un fine che è fuor di lei *(fine estrinseco)* come la nave al porto, appartiene all'ufficio del suo governatore non solo conservarla illesa, ma condurla al fine prestabilito.

Se fosse invece una cosa il cui fine non è fuor di lei *(intrinseco)* a questo solo dovrebbe mirare l'in-

tenzione del governatore: di conservarla cioè nella sua integrale perfezione.

Ma quantunque nulla di simile si trovi all'infuori di Dio il quale è fine di ciascuna cosa, nondimeno tutto ciò che è ordinato ad un fine *estrinseco* si ordina da diversi in diverse maniere. (1) Alcuni (cercheranno) che la cosa si conservi nel suo essere, altri che pervenga a maggior perfezione come manifestamente si vede appunto nella nave da cui si deve trarre il modello del governo. (2)

Il legnaiolo infatti è addetto a riparare quel che in essa si trova di guasto e il nocchiero a condurla al porto.

E così avviene anche nell'uomo. Il medico procura che la sua vita si conservi in salute, l'economo che abbia ciò che gli necessita, il dottore che conosca la verità e l'educatore che viva secondo ragione.

Ora se l'uomo non fosse indirizzato ad altro bene esteriore, le predette cure sarebbero bastanti.

Ma c'è un altro bene estraneo all'uomo finchè vive della sua vita mortale (3) ed è l'ultima beatitudine che, consistendo nella fruizione di Dio, si aspetta dopo la morte.

Poichè come afferma l'apostolo nella seconda lettera ai Corinzi: « finchè siamo nel corpo peregriniamo lungi dal Signore ». (4)

Perciò il cristiano cui, col sangue di Cristo, fu conquistata l'eterna beatitudine e che per conseguirla ricevette l'arra dello Spirito Santo, ha bi-

---

(1) Multipliciter cura impeditur a diversis.

(2) Ut in ipsa navi unde gubernationis ratio assumitur manifeste apparet.

(3) Quamdiu mortaliter vivit.

(4) Qamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino.

sogno di qualche spiritual cura dalla quale sia diretto al porto dell' eterna salute.

Cura la quale si offre ai fedeli, dai ministri della chiesa di Cristo.

Ma identico dev' esser il giudizio intorno al fine di tutta la moltitudine e a quello di un solo individuo. (1)

Se dunque il fine dell' uomo fosse qualche bene esistente in lui stesso, la medesima cosa sarebbe del fine della moltitudine.

E se tal ultimo fine dell' uomo singolo e della moltitudine fosse la vita corporale o la salute del corpo, questo sarebbe compito del medico ; se consistesse nell' affluenza delle ricchezze l' economo ne sarebbe come il re (rex quidam) e se il conoscere la natura della verità, fosse cosa cui una moltitudine potesse arrivare, il re avrebbe compito di dottore etc.

Ma l' ultimo fine invece di una consociata moltitudine è di *viver secondo virtù*.

Per questo infatti si uniscono gli uomini cioè per *viver bene* insieme, il che, singolarmente vivendo, non potrebbero conseguire.

Ora buona vita è quella secondo virtù ; perciò la vita virtuosa è il fine dell' umanità.

Segno manifesto di ciò si vede nel fatto che quelli solo fan parte di una congregata moltitudine i quali scambievolmente comunican tra loro nel ben vivere. (2)

Che se unicamente per il vivere, gli uomini si consociassero anche gli animali e gli schiavi farebber parte della civile società.

Se fosse per acquistar ricchezze, tutti i mercanti apparterrebber ad una stessa città.

---

(1) Idem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius.

(2) Hi soli... qui sibi invicem comunicant in bene vivendo.

Ma vediamo che solo quelli si computan in una moltitudine che sotto un' unica legge ed unico governo sono indirizzati al ben vivere.

E come l' uomo vivendo secondo virtù è ordinato a più alto fine, che consiste, come dicemmo, nella divina fruizione, così occorre che il fine della moltitudine, sia quello stesso che si conviene all' uomo singolo.

Non è adunque fine ultimo della congregata moltitudine di viver secondo virtù, ma di ascendere, mediante la virtuosa vita, alla divina fruizione.

Ora se a questo fine per virtù umana si potesse pervenire, sarebbe compito del re indirizzare gli uomini ad esso. Quello infatti è chiamato re cui si affida il supremo comando *(summa regiminis)* nell' umane cose; comando che è tanto più sublime quanto a più nobil fine viene ordinato.

Ora vediamo sempre che quelli cui appartiene l' ultimo fine comandano agli operanti ciò ch' è da farsi per il raggiungimento del fine medesimo.

Così il nocchiero che ha l' ufficio di dirigere la navigazione comanda a quello che costruisce la nave di farla adatta a detta navigazione e il cittadino che fa uso d' armi commette al fabbro quale armi gli deve fare.

Ma il fine della divina fruizione l' uomo non lo consegue mediante umana virtù, ma per grazia divina. Secondo la sentenza dell' Apostolo ai Romani: « Grazia di Dio (è) la vita eterna ». (1)

Perciò condur l' uomo a tal fine non è proprio compito di governo umano, ma divino.

E simil governo appartiene a quel re che non è soltanto uomo, ma anche Dio: cioè al Signor nostro Gesù il quale rendendo gli uomini figli di Dio, li introduce nella Gloria Celeste.

---

(1) Gratiae Dei vita aeterna.

Questo adunque è il governo commessogli da Dio; e che non si corrompe; e perciò non solo sacerdote ma re è chiamato nelle Scritture, dicendo Geremia: « Regnerà (quale) re e sarà sapiente ». (1)

E perciò da lui è derivato il regal sacerdozio e, quello ch'è più, tutti i fedeli di Cristo, in quanto sono come sue membra, son detti re e sacerdoti.

Ora il ministero di questo regno, affinchè le cose spirituali fosser distinte dalle temporali, non ai re terreni ma ai sacerdoti è stato affidato.

E specialmente al sommo sacerdote, successor di Pietro, Vicario di Cristo, pontefice romano cui tutti i re della cristianità bisogna sian soggetti come a Cristo stesso.

Poichè a quelli cui appartiene la cura dell'ultimo fine è logico stian soggetti coloro cui appartiene il compito dei fini antecedenti (secondarii, subordinati) per esser diretti appunto, dal suo comando, al fine ultimo.

Il sacerdozio dei gentili e tutto il loro culto mirava al conseguimento di beni temporali, che riguardano il comun bene della moltitudine, la cui cura spetta al re; perciò a questo debitamente eran soggetti i sacerdoti.

E siccome anche nella vecchia legge, al fedel popolo, eran promessi beni temporali e non dai demoni ma dal vero Iddio, così anche nella Vecchia Legge leggiamo che i sacerdoti devon esser soggetti ai re.

Ma nella Nuova il sacerdozio è qualcosa di più elevato (altius) come quello mediante il quale gli uomini vengono condotti ai celesti beni.

Per questo, nella legge di Cristo, i re debbon esser soggetti ai sacerdoti.

Perciò, per divina provvidenza, mirabilmente fu

---

(1) **Regnabit rex et sapiens erit.**

disposto che in Roma la quale Dio aveva previsto che sarebbe stata la principale città del popolo cristiano, questa usanza a poco a poco prendesse vigore: che i rettori cioè della città sottostessero ai sacerdoti.

Come riferisce Valerio Massimo: « tutte le cose, la nostra città crede dover posporre alla religione, (1) anche quelle in cui più si scorge il decoro della maestà ».

Perciò non dubitaron gli imperatori di servire alle cose sacre (sacris imperia servire) stimando che buon governo avrebber avuto dell' umane cose, qualora bene e costantemente avesser ubbidito alla divina potenza.

E poichè era destino che in Francia la religione del sacerdozio cristiano più avesse vigore, fu da Dio permesso che presso i Galli, anche i sacerdoti dei gentili detti Druidi definissero il diritto e le leggi di tutta la Gallia (2) come nel: *De Bello Gallico*, Giulio Cesare ci riferisce.

CAPITOLO QUINDICESIMO

Come per il conseguimento del fine ultimo si richiede che il re disponga i sudditi a viver secondo virtù, additando quali sono i fini mediani e ciò che ne impedisce il raggiungimento e il rimedio ai detti impedimenti.

Come alla beata vita che speriamo in Cielo, è ordinata quasi a suo proprio fine, la vita con cui

---

(1) *Omnia post religionem ponenda.*

(2) Totius Galliae ius diffinirent.

qui (in terra) gli uomini ben vivono, nella stessa maniera, il bene della moltitudine è il fine cui son ordinati i beni particolari che gli uomini si procuran: quali ricchezze, guadagno, salute, facondia, dottrina.

Ora, come abbiam detto, se chi ha in cura l'ultimo fine deve presiedere a coloro che pensano ai mezzi che conducono al suo raggiungimento e deve dirigerli col suo comando, è manifesto che il re, a quella guisa che dev' esser suddito al governo e all' ufficio amministrato dal sacerdote, così deve comandare a tutti gli umani uffici e ordinarli col comando del suo governo.

Chiunque poi ha l' incarico di fare una cosa che è subordinata ad un' altra, come a suo fine (1) a questo deve badare: che l'opera sua cioè sia adatta al fine stesso.

Così il fabbro fa le armi per i combattimenti e l' edificatore dispone la casa in modo che sia atta all' abitazione.

Ora se il fine della vita presente è di conseguire la celeste beatitudine, dovere del re è di procurare in tal guisa la retta vita della moltitudine, che essa sia adatta a raggiungere tal felicità, e imponga ciò che conduce a detta beatitudine, proibisca ciò che l' ostacola.

Quale sia la vera via che conduce alla beatitudine e quali sian gli impedimenti si conosce dalla legge divina, la cui dottrina e cognizione appartiene all' ufficio dei sacerdoti.

Secondo che dice Malachia Profeta: « le labbra dei sacerdoti custodiscano la scienza e si richiederà la legge della loro bocca ».

Perciò nel Deuteronomio il Signore comanda:

---

(1) Aliquid perficere quod ordinatur in aliud.

Dopochè il re sarà salito sul trono del suo regno, descriverà nel volume il deuteronomio di questa legge, prendendo l'esemplare dal sacerdote della tribù levitica e lo terrà seco e lo leggerà ogni giorno della sua vita, affinchè impari a temere il Signore Dio suo e a custodire le sue parole e le cerimonie comandate nella sua legge. Dalla quale egli istruito a questo specialmente mirerà in qual maniera condurre al ben vivere la moltitudine a sè soggetta.

Compito che consiste in tre operazioni: primo creare nella moltitudine le condizioni di una retta vita, (1) secondo, conservarla, terzo promoverla a ulteriore perfezione. (2) Ora nel ben vivere di un uomo due condizioni si richiedono di cui una principale: ciò è l'operare secondo virtù.

La virtù infatti è ciò per cui ben si vive *(qua bene vivitur)*; l'altra secondaria e quasi istrumentale, è la sufficienza dei beni corporali, il cui uso è necessario agli atti della virtù.

Nondimeno questa unità nell'uomo è prodotta e causata dalla natura; mentre quell'unità di un popolo che è chiamata pace, si deve procurare di nostra iniziativa *(industria procuranda)*.

Così per creare il *ben vivere* di una moltitudine si richiedon tre condizioni: primo che essa sia costituita in unità di pace; secondo che, unita da vincoli di pace, sia indirizzata al bene operare.

Perchè a quella guisa che l'uomo non può ben operare senza l'unità delle sue parti, così la moltitudine senza l'unità della pace, combattuta in se stessa, (3) è impedita al ben fare.

In terzo luogo occorre che, per industria del reg-

---

(1) Ut in subiecta multitudine bonam vitam instituat.

(2) Ut conservatam ad meliora promoveat.

(3) Dum impugnat seipsam impeditur a bene agendo.

gente, sian sufficientemente provvedute le cose necessarie al ben vivere.

Costituita poi, per opera e cura del re, la buona vita nella moltitudine, è logico che questi attenda alla sua conservazione.

Ma ci son tre impedimenti per cui non si può stabilir con sicurezza il bene pubblico. Ed uno proviene dalla stessa natura.

Il bene di un popolo invero non si deve stabilire per un determinato tempo soltanto ma in modo che possa essere per così dire eterno.

E d'altra parte gli uomini, essendo mortali, non posson eternamente durare.

Senza dire che anche mentre vivon non son sempre di un medesimo vigore, perchè la vita umana è soggetta a molte variazioni e per questo non son sempre capaci ad esercitare per tutta la vita gli stessi uffici.

L'altro ostacolo alla conservazione del bene pubblico, proviene dall'interno e consiste nella perversa volontà di alcuni pigri a far quel che la cosa pubblica richiede o perturbatori della pace o dannosi trasgressori della giustizia.

Il terzo impedimento ha una causa esterna ed è quando per l'invasione dei nemici la pace si dissolva e, come talvolta accade, una città o un regno venga totalmente distrutto.

Perciò si conviene al re triplice cura riguardo ai tre predetti (impedimenti).

Prima tra queste è quella riguardante la successione degli uomini e la sostituzione di quelli che presiedono ai diversi uffici.

E come per il divino governo nelle cose corruttibili che sempre non posson durare, è provvisto che per generazione una cosa succeda all'altra, affinchè si conservi l'integrità dell'universo, così il re deve aver cura di conservare il bene della mol-

titudine, provvedendo sollecitamente che gli uni succedano al posto dei mancanti.

Secondariamente che mediante leggi, precetti, pene e premi rattenga dall'iniquità i suoi sudditi e li ecciti alla virtù, prendendo esempio da Dio che dette le leggi agli uomini promettendo ricompense a chi le osserva e le dovute pene ai trasgressori.

In terzo luogo il re deve render il suo popolo sicuro dai nemici.

Nulla infatti gioverebbe il rimedio contro i pericoli interni se lo stato non fosse difeso da quelli esterni.

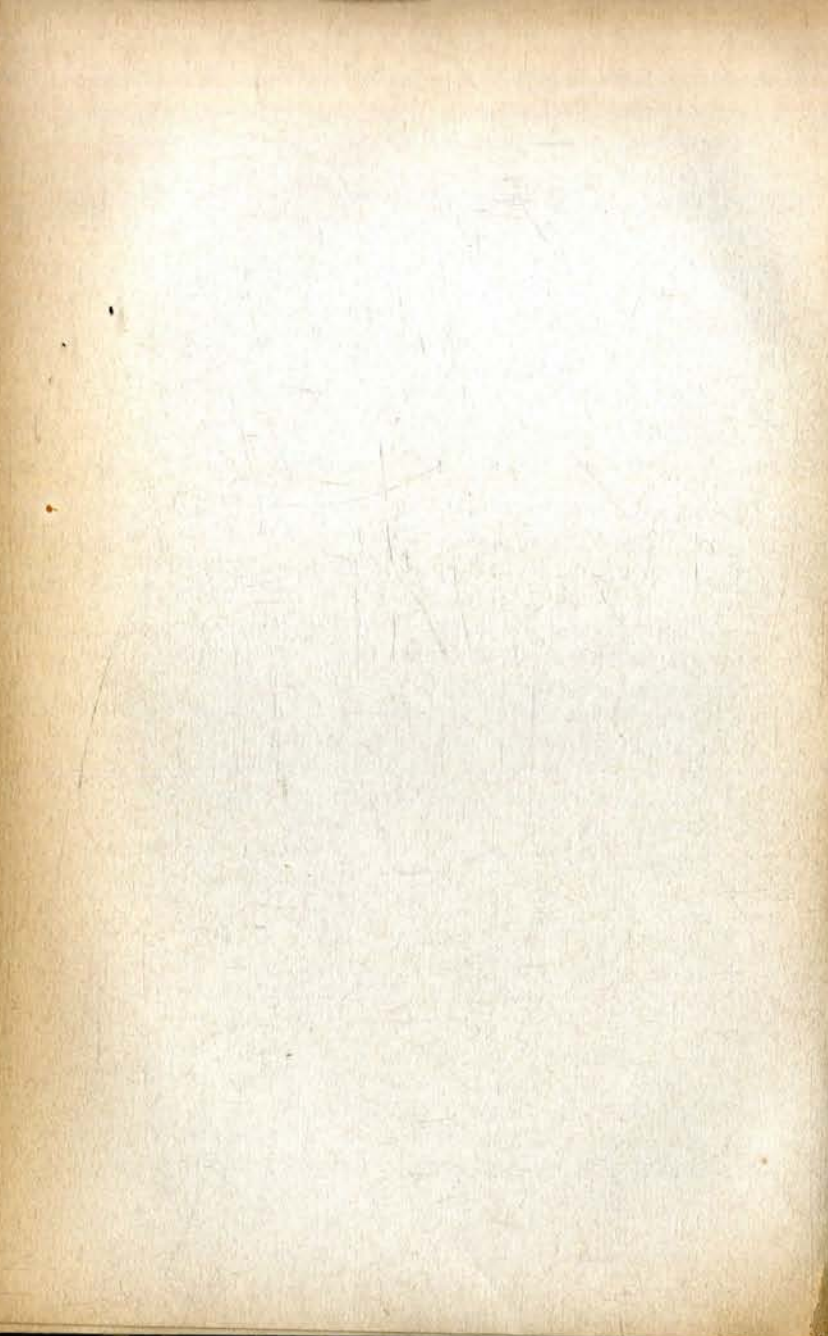
Così terzo dovere del re per ciò che riguarda la istituzione del bene della moltitudine è di cercare di promoverne il miglioramento. (1)

E ciò avverrà se: quando alcuna delle predette cose se ne disordina egli la rimette al posto, se qualche cosa manca la supplisce, e se meglio si può fare procuri di farlo.

Perciò l'Apostolo ammonisce i fedeli che sempre sian emulatori di migliori carismati.

Queste le avvertenze relative all'ufficio del re delle quali particolarmente e con più diligenza bisogna trattare.

---

(1) *Ut sit de promotione sollicitus.*

LIBRO SECONDO

CAPITOLO PRIMO

Come al re appartiene, per conseguirne gloria, fondare città e castella; come debba sceglier luoghi temperati e quali vantaggi e danni ne derivino.

Per prima cosa adunque occorre esporre i doveri del re nella fondazione di una città o di un regno.

Poichè, come dice Vegezio, le più potenti nazioni e i più famosi principi, nessuna gloria maggiore poteron conseguire quanto nel fondar nuove città e a quelle da altri fondate, con qualche ampliamento dare il nome loro.

Il che concorda coi documenti delle Sacre Scritture. Dice infatti il Sapiente nell'Ecclesiaste: « la fondazione delle città renderà eterno il nome ». Sarebbe oggi invero ignoto il nome di Romolo se non avesse fondato Roma.

Nella fondazione poi di una città o di un regno, se sta in sua scelta *(si copia detur)* deve elegger una regione temperata.

Poichè dal clima delle regioni *(ex regionis temperie)* gli abitanti traggon molti vantaggi.

Primo tra essi l'incolumità dei corpi e la longevità. Consistendo infatti la sanità in una temperanza di umori (come il simile si conserva col suo simile) essa si conserva nei luoghi temperati.

Che se vi sarà eccesso di calore o di freddo, occorre che la condizione dei corpi cambi secondo le condizioni dell'atmosfera.

Perciò gli animali, per naturale istinto, durante il freddo emigran nei luoghi caldi, e nel caldo nei luoghi freddi, per conseguire colla contraria disposizione dei vari luoghi, una temperatura adatta.

Inoltre siccome l'animale vive per il caldo e l'umido, se il caldo è eccessivo e l'umidità naturale si dissecca, viene in esso a mancare la vita.

Come la lucerna presto si spenge se l'infuso umore si consuma per l'eccessiva fiamma.

Perciò in certe caldissime regioni degli Etiopi gli uomini non posson vivere oltre i trent'anni.

Nella stessa maniera, nelle regioni fredde gli umori naturali facilmente si congelano e il calore naturale si estingue.

Che anzi il clima delle regioni giova anche alle opportunità della guerra che rende sicura l'umana società.

Poichè, come dice Vegezio, tutte le nazioni più esposte al sole, disseccate dalla grande arsura hanno ingegno svelto, ma si dice abbian poco sangue e però non hanno la fiducia e la costanza del combattere come quelli che, avendo poco sangue, temono le ferite. Al contrario, i popoli settentrionali, remoti dall'ardore del sole, han minore spirito di riflessione *(inconsultiores)* e, ridondando di sangue, son più pronti alle guerre.

Ora gli abitanti di regioni temperate han tanto sangue da disprezzare le ferite e la morte, e tanta prudenza da mantener la disciplina negli eserciti e da trarre profitto, nei combattimenti, del loro consiglio. (1)

---

(1) Nec parum prodest uti in dimicatione consiliis.

Infine le regioni temperate giovano anche alla vita politica.

Come dice infatti Aristotele nella *Politica*, quei popoli che abitan luoghi freddi sono pieni di energia e d'animo, ma privi di intelletto e più di arti; perseverano perciò in una vita di libertà, ma non vivon politicamente nè sanno, per la loro poca sagacia, signoreggiare sui vicini.

Quelli che abitan i luoghi caldi sono sì intelligenti e dotati di inclinazioni artistiche (1) ma, privi di ardimento, vengon facilmente assoggettati ed in tal soggezione perseverano.

Ora i popoli dei luoghi medi partecipano di ambedue (queste proprietà); perchè, liberi, perseveran in libertà e sanno anche viver politicamente e dominare gli altri.

Perciò, nella fondazione di una città o di un regno, è da scegliere una regione temperata.

CAPITOLO SECONDO

Come i re devono sceglier le regioni nella fondazione di città o castella e in che modo e da quali segni si conosca la salubrità dell'aria.

Occorre, nella fondazione di una città, dopo la scelta della regione, prendere un luogo adatto nel quale sopratutto è da badare alla salubrità dell'aria.

Per la conservazione della vita civile infatti si presuppone quella naturale (2) che appunto dalla salubrità dell'aria si conserva illesa.

---

(1) Sunt intellectivae quidem et artificiosae secundum animam.

(2) Conservationi enim civili praeiacet naturalis vita.

Luogo saluberrimo, secondo Vegezio, saran quelle posizioni elevate e apriche (1) punto nebbiose e piovose nè troppo calde o fredde nè vicine alle paludi.

L'eminenza del luogo invero molto conferisce alla salubrità dell'aria; perchè i luoghi alti sono più esposti ai venti purificatori; ed i vapori della terra e delle acque (i quali vengon dissipati dai raggi solari) si moltiplican più nelle valli e nei luoghi bassi che in quelli elevati.

Per questo, nei luoghi elevati si trova l'aria più sottile; sottilità la quale porge più libera e pura respirazione all'uomo e che invece vien impedita dalle nebbie e dalle pioggie abbondanti nei luoghi bassi ed umidi.

Per questo appunto essi son contrari alla salubrità dell'aria.

Ora, siccome i luoghi paludosi abbondan di umidità, occorre che il luogo scelto per città o castella sia lontano da dette paludi.

Poichè, quando al sorger del sole vi arriva il venticello del mattino, questo sparge, unitamente al fiato delle velenose bestie palustri, le nebbioline che vi trovano, infettando così tutti i dintorni.

Ma se le mura saran edificate in paludi vicine al mare e guarderanno a settentrione o circa, dato che codeste paludi son più elevate del lido marino, (tali mura) appariranno ragionevolmente costrutte.

Poichè, mediante delle fosse, le acque andranno al lido e il mare, ingrossato dalle tempeste, inondando le paludi, non permetterà che vi nascano animali palustri; e se alcuni vi andranno dai luoghi superiori, saranno uccisi dall'insolita salsedine.

Bisognerà che il luogo destinato alle città sia

---

(1) Regionem coeli expectans.

temperato al freddo e al caldo, secondo la prospicienza delle diverse plaghe del cielo. (1)

Poichè se le mura costruite troppo vicino al mare guarderanno a mezzogiorno, non saran salubri.

Luoghi siffatti la mattina, per non esser battuti dal sole, saran freddi; e bollenti a mezzogiorno; (per esser esposti al sole).

Quelli poi che guardan ad occidente, al sorger del sole comincian a scrudirsi o sono addirittura freddi, (2) a mezzogiorno *(calent)* son caldi ed alla sera roventi *(fervent)* per la continuità del calore e dell' irraggiamento solare.

Se guarderanno ad oriente, la mattina per l' opposizione diretta del sole, temperatamente si scalderanno; nè molto a mezzogiorno, non guardandoli il sole direttamente, crescerà il calore; e di sera poi, spariti del tutto i raggi del sole, saranno freschi. (3)

E lo stesso clima avrà la città che guardi ad Aquilone; il contrario di quel che si è detto, se a mezzogiorno.

Il che si vede dall' esperienza perchè se uno passa a luoghi più caldi la salute (4) ne soffre. Quei corpi invero che si trasferiscon dai luoghi caldi a quelli freddi, al caldo poi non posson durare ma si dissolvono, perchè il calore fugando i vapori, distrugge le loro naturali virtù. Perciò anche nei luoghi salubri, d' estate i corpi si ammalano.

E siccome per la salute fisica si richiede la convenienza dei cibi, occorre in un luogo da sceglier

---

(1) Secundum adspectum ad plagas coeli diversas.

(2) Orto sole tepescunt vel etiam frigent.

(3) Totaliter radiis solis aversis loca frigescent.

(4) In maiorem calorem minus salubriter aliquis transmutatur.

per la fondazione di una città, osservare la natura dei cibi che vi nascono, per arguire da ciò la salubrità di esso.

Cosa che gli antichi solevan dedurre dagli animali ivi cresciuti.

Poichè, nutrendosi tanto l'uomo che gli animali dei prodotti del terreno, ne vien di conseguenza che se le viscere degli animali uccisi sul terreno sono sane, anche gli uomini salubremente vi si potranno nutrire.

Se al contrario saranno infette, (1) con maggior ragione si potrà dedurre che anche gli uomini non potranno avere in quel luogo una salubre abitazione.

Inoltre, insieme al clima temperato, si deve ricercare anche l'acqua salubre. Da essa infatti specialmente dipende la salute dei corpi come quella cosa di cui più spesso gli uomini fanno uso.

Dell'aria è manifesto che siccome quotidianamente respirando la introduciamo fin nelle stesse parti vitali (del nostro organismo) la sua salubrità giova all'incolumità del corpo.

Analogamente tra le cose che prendiamo come nutrimento, l'acqua è quella che più spesso usiamo tanto nel bere che nei cibi.

E però nulla, fuorchè la purezza dell'aria, c'è che maggiormente giovi alla sanità del luogo, quanto la salubrità delle acque.

Ma c'è poi un altro indice della salubrità di un luogo. Ed è quando le facce degli abitanti son ben colorite, i corpi robusti e ben disposte le membra e vi son molti fanciulli gai e vivaci e molti vecchi.

Al contrario se le facce e i corpi son deformi e

---

(1) Si appareant morbida membra.

stentati e pochi sono i fanciulli e malati, e pochi i vecchi, non c'è dubbio che il luogo è mortifero.

CAPITOLO TERZO

Come occorre che la città da costruirsi abbia abbondanza di vettovaglie e perchè, senza di esse, non possa darsi perfetta città. Distingue poi duplice specie di siffatta abbondanza e raccomanda la prima.

Occorre poi che il luogo scelto per la fondazione della città sia tale da conservare non solo colla sua salubrità gli abitanti ma da bastare, con la sua ubertà, al loro vitto. Non è possibile invero che una moltitudine abiti dove non abbondano vettovaglie.

Perciò, come racconta il filosofo, mostrando Senocrate peritissimo architetto ad Alessandro il Macedone come su di un certo monte si poteva costruire un' eccellente città, si dice che Alessandro gli domandasse se vi eran campi che provvedessero frumento; e trovato che no, soggiunse che era da biasimare chi in un luogo simile avesse costruito una città.

Come invero un neonato non può nutrirsi nè crescere senza il latte della balia, così una città non può aver frequenza di popolo senza abbondanza di vettovaglie.

Ora due sono i modi per cui una città può abbondarne.

Il primo è quando la fertilità del terreno abbondantemente produce tutte le cose necessarie alla vita e l' altro deriva dall' uso della mercanzia che da tutte le parti del mondo ve le fa confluire.

Più conveniente, non si può negare, è il primo modo.

Una cosa infatti è tanto più degna quanto più, di per sè, è bastante a se stessa, (1) dato che ciò che ha bisogno di altra cosa dimostra la sua deficienza.

E questa autosufficienza meglio la possiede una città cui la adiacente regione basta alle necessità della vita, che quella la quale deve ricevere per mezzo del commercio ciò di cui ha bisogno.

Preferibile perciò una città in cui l'abbondanza deriva dal proprio territorio, che dall'opera dei mercanti.

Il che è anche più sicuro; perchè gli eventi delle guerre e i vari impedimenti delle vie posson impedire il porto delle vettovaglie e la mancanza di esse determinare la caduta della città.

Ed è anche più utile alla conservazione del vivere civile.

Poichè quella città che pel suo sostentamento ha bisogno dei mercanti, deve necessariamente subire la convivenza di estranei che corrompe grandemente i costumi.

Dato, come pensa Aristotele nella *Politica*, che gli stranieri, abituati ad altre leggi e ad altri costumi, agiscono in molte cose diversamente da quelle che son le usanze dei cittadini (2) i quali spinti dal loro esempio a fare altrettanto, s'inducono a turbare la compagine sociale *(civilis conversatio)*.

Che se anche si dedicheranno al commercio gli stessi cittadini, sarà ugualmente aperta la via a molti vizi. Poichè, essendo la mira dei mercanti unicamente rivolta al guadagno, si radica nel cuore

---

(1) Tanto enim aliquid dignius est quanto per se sufficientius invenitur.

(2) In multis aliter agant quam sint civium mores.

dei cittadini la cupidigia, per cui tutto, nella città diventa venale, e mancando ogni fede, si apre la via alla frode e, sprezzato il pubblico bene, ciascuno mirerà al suo particolare vantaggio per cui viene a mancare l'amore della virtù e da tutti è trascurato l'onore che di essa è il premio.

Donde è necessario che si corrompa il viver civile.

Ma l'uso della mercatura è contrario anche alla milizia. Poichè gli uomini, stando all'ombra, rifuggono dalla fatica e abbandonandosi ai piaceri, diventano deboli d'animo e di corpo e disadatti alle fatiche militari.

Perciò, per legge, è proibito ai soldati l'uso della mercatura.

Inoltre più pacifica suol essere quella città in cui più di rado il popolo si aduna e minor numero di cittadini risiede dentro le mura.

Giacchè dal frequente concorso di individui nascono liti e materia di sedizioni.

Onde, secondo Aristotele, è meglio che il popolo esplichi la sua attività fuori di città piuttosto che dentro.

Ma se la cittadinanza sarà dedita alla mercatura, sarà particolarmente necessario che i cittadini risiedano in città, ove meglio appunto possono esercitarla.

Preferibile adunque che alla città forniscano le vettovaglie, i suoi propri campi.

Non per questo diciamo doversi totalmente escludere i mercanti dalla cittadinanza; dato che difficilmente si può trovare un luogo così abbondante di tutto che non abbia bisogno di nulla dal di fuori. (1)

---

(1) Indigeat aliquibus aliunde allatis.

D'altronde anche i luoghi che ne abbondano, ne avrebbero gran danno, se mediante l'opera dei mercanti, non potesser mandar fuori del paese (le loro vettovaglie).

Perciò ad una perfetta città, occorre moderatamente far uso della mercatura. (1)

CAPITOLO QUARTO

Come la regione da sceglier per la città e gli accampamenti deve possedere amenità da cui nondimeno si devon tener lontani i cittadini, affinchè moderatamente ne facciano uso; e come dall'abuso di esse derivino le cause di dissoluzione del regno.

Nella fondazione delle città si deve sceglier tal luogo che con le sue delizie diletti gli abitanti.

Difficilmente infatti si abbandona un luogo ameno nè facilmente ci sarà affluenza di abitanti nei luoghi che non lo sono.

Senza quelle invero la vita dell'uomo non può resistere a lungo.

A siffatta amenità appartiene che il luogo possegga ampie distese di pianure (camporum planitie distentus) sia fertile d'alberi, solatio e vicino ai monti (montium propinquitate conspicuus) boscoso e irriguo d'acque.

Ma siccome le suddette delizie traggon l'uomo alla mollezza, il che nuoce alla città, occorre usarne moderatamente, dato che gli uomini i quali si danno ad esse perdono ogni vigore del corpo.

La loro soavità infatti immerge talmente l'ani-

---

(1) Moderate mercatoribus utatur.

mo nei piaceri dei sensi, che non posson aver più libero il giudizio.

E però, secondo Aristotele, la prudenza del giudice viene corrotta dai piaceri.

Inoltre il soverchio piacere allontana l' uomo dalla onestà della virtù, perchè non c' è cosa che conduca più di esso a quelle smoderatezze che guastano il giusto mezzo della virtù. (1)

La natura umana infatti è molto avida di piaceri e, assaggiati che gli abbia, si precipita in braccio alle seduzioni di turpi diletti (2) come legna secche che con poco fuoco si accendono ; anche perchè il diletto non sazia l' appetito ma, gustato ch' esso è, accende maggior desiderio di sè.

Onde è dovere di virtù astenersi dai smoderati piaceri, perchè evitata la loro superfluità, più facilmente si perviene a quel giusto mezzo in cui è la virtù.

Di conseguenza quelli che eccessivamente son dediti ad essi diventano effeminati e nell' accingersi ad ardue imprese, nonchè tollerar fatiche e pericoli, si fanno addirittura pusillanimi.

Perciò anche nell' uso della milizia le delizie nuocciono grandemente.

Poichè, come dice Vegezio, nel *De re militari* « meno teme la morte chi sa d' aver meno piaceri in vita ». (3)

Infine i dissoluti son pigri e, trascurate tutte le necessarie occupazioni e i debiti affari, pongon ogni loro cura nei piaceri in cui profusamente dissipano quelle ricchezze che furon da altri accumulate.

Poi, ridotti in povertà, non potendo stare senza

---

(1) Ad immoderatum augmentum per quod medium virtutis corrumpitur.

(2) In turpium delectationum illecebras.

(3) Qui minus delitiarum se novit habuisse in vita.

ricchezze, si espongon, per saziare le loro cupidigie, a furti e rapine.

È nocivo adunque che una città o per naturale disposizione del luogo o per altre cause abbondi di superflue delizie.

Certo è opportuno all' umana conservazione avere, quasi per condimento della vita, di che l' anima si ricrei; poichè come dice Seneca a Sereno nel *De tranquillitate Animi* « bisogna ogni tanto rallentare la tensione dell' animo (1) » affinchè migliore e più agile, dopo aver riposato si svegli, quasi che giovi ad esso temperatamente far uso del piacere.

Come il sale nella cottura dei cibi, che in giusta dose li rende graditi e se troppo li guasta.

Inoltre se quel che è mezzo ad un fine si cerca come il fine stesso, si guasta e si inverte l' ordine naturale; come se il fabbro cercasse il martello per se stesso e il legnaiolo la sega e il dottore la medicina, che sono invece ordinate ai loro debiti fini.

Ora il fine cui deve mirare un re nella città da lui governata, è il vivere secondo virtù; onde di tutte l' altre cose occorre faccia uso come di mezzi e in quanto son necessarie al raggiungimento del fine.

E questo non avviene in quelli che eccessivamente si abbandonano al piacere; perchè questo non è ordinato al fine, ma vien anzi ricercato come il fine stesso.

A quel modo che volevan usarne quegli empi i quali, nel libro della sapienza, non giustamente pensando dicevano: Venite e godiamo dei piaceri; questo è il fine e godiamo del corpo finchè

---

(1) Danda est animis remissio.

dura la breve gioventù (1) onde vengon nella Scrittura giustamente ripresi.

E così anche Aristotele nell' *Etica* paragona l' uso dei piaceri corporei, all' uso del cibo di cui chi più o meno di quanto si conviene, fa uso, guasta la sua salute; mentre quelli che moderatamente se ne servono la conservano e l' accrescono.

E lo stesso capita della virtù in relazione ai piaceri e alle delizie degli uomini. (2)

CAPITOLO QUINTO

Come è necessaria al re l'abbondanza dei beni detti temporali e se ne addita la ragione.

Stabilito così ciò che si richiede per la materiale esistenza *(ad substantiale esse)* di un organismo civile: *politia* o *regno* che sia, alla cui istituzione e prosperità il re deve principalmente mirare, occorre trattare di alcune cose attenenti al re, in relazione ai sudditi, onde il suo governo più quietamente possa esplicarsi.

E quantunque di sopra in generale se ne sia parlato, al presente è da trattarne in modo particolare a maggior chiarimento delle pertinenze del principe.

Occorre, prima di tutto, che in tutte le parti del regno egli abbondi di beni (come li chiama Aristotele nel primo della sua *Politica) naturali* sia per-

---

(1) Fruamur bonis quae sunt quod ad finem pertinet et utamur creatura tamquam in iuventute celeriter.

(2) Ita de virtute contingit circa amoenitates et delicias hominum.

chè vengon dalla natura, sia perchè l'uomo *per natura* ne ha bisogno: come vigne, boschi, selve e diverse specie di uccelli e di altri animali.

Cose delle quali Palladio conte palatino, nelle sue esortazioni a Valentiniano Imperatore, ci lasciò documento più che diffuso.

E così il re Salomone, volendo mostrare le magnificenze del suo governo disse: « mi son costruito case, piantai vigne, feci orti e pomari, ponendovi tutte le sorta di piante e costruii vasche per adacquarle (piscinas ad irrigandum silvam) ».

Delle quali cose tre ragioni si posson addurre. Una si trae dall'uso della cosa stessa: che più è dilettevole quando è sua propria che altrui; e ciò perchè è più unita (eo quod magis unita). « L'unione infatti, dice Dionisio, è proprietà dell'amore », e all'amore segue il diletto.

E reca piacere l'esserci ciò che si ama. (1) Secondariamente le cure e le premure per la cosa stessa; nelle quali tanto più l'uomo si compiace quanto più difficile è l'opera.

Poichè, come dice il Filosofo, maggiormente amiamo quello che conseguiamo con difficoltà.

Perciò prendendo cura delle proprie ricchezze queste perciò ci diventan più care che l'altrui.

E se sono più grate sono anche dilettevoli.

La seconda ragione riguarda il compito degli ufficiali del re *(sumitur ex parte officialorum)*.

Poichè se essi devon ricorrer ai vicini per il vettovagliamento del loro signore, ne potrebber talvolta nascere scandali nei sudditi, nel commercio delle merci a causa dell'avarizia propria del compratore e del venditore o anche a causa di eventuali frodi.

---

(1) Cum enim adest quod diligitur etiam delectationem secum affert.

Perciò è scritto nei *Proverbi*, che ogni compratore biasima la mercanzia e poi quando se ne va si vanta di aver prevenuto nell'inganno il venditore.

E anche nell'*Ecclesiaste* siamo avvertiti di guardarci dalla corruzione delle vendite, quasi che questa sia la proprietà dei negozianti.

Ma nel commercio poi si contrae anche familiarità con le femmine donde o per l'incauto parlare o a causa di sguardi o gesti si producon gelosie tra i cittadini i quali vengon così indisposti contro il governo.

Ma la stessa cosa (che il re deve aver possessi) è confermata da un'altra ragione che desumiamo dalla compera delle vettovaglie *(quam accipimus ex parte rerum venalium)*.

Poichè i generi che si vendono, spesso vengono sofisticati *(non carent sophismate)*; e non son perciò tanto efficaci al nutrimento come i propri.

Perciò dice Salomone nei suoi *Proverbi:* « Bevi l'acqua della tua cisterna. » Includendo in ciò ogni nutrimento, ma specialmente il bere che più facilmente si può falsificare e che, perduta la sua naturale purità, produce più rapidi effetti del suo dannoso potere *(citius de ipsius malitia indicat)* ».

Inoltre nelle proprie vettovaglie c'è maggior sicurezza, perchè più facilmente posson esser avvelenate le estranee che quelle riposte nel tuo granaio o nella tua cantina.

Laonde anche Isaia profeta nell'esaltazione e retribuzione del giusto: « Pane gli è dato e le sue acque sono più pure e fedeli », (1) volendo indicare che i propri cibi e le proprie bevande son più sicure.

---

(1) **Panis datus est ei; et aquae eius fideliores sunt.**

CAPITOLO SESTO

Come occorre al re avere altre naturali ricchezze, come greggi e armenti, senza delle quali non può governare la terra.

Non solo le predette ricchezze naturali appartengono ai re, ma anche le più diverse specie di animali, e per le stesse cause che abbiamo mostrato.

Animali su cui al nostro padre, come dominatore di tutta la natura, fu concesso il privilegio.

Come è scritto nel Genesi: « Crescete, moltiplicatevi e riempite la terra, dice il Signore, e dominate sui pesci del mare, gli uccelli dell' aria e tutti gli animali che si muovono sopra la terra ».

Conviene adunque alla regia maestà servirsi e abbondare di tutte le specie di animali.

E quanto più signoreggia su di essi, tanto maggiormente il suo governo sarà simile a quello del primo dominatore.

Poichè ogni cosa fu ascritta, al principio della dominazione, ad uso dell' uomo.

Perciò il Filosofo dice nel primo della *Politica:* « la caccia degli animali selvatici è naturalmente giusta, perchè appunto con essa, l' uomo si rivendica quello che è suo ».

E lo stesso si può dire della pesca e della cacciagione.

Perciò la natura, per esercitarla, provvide uccelli rapaci e cani. Per la pesca poi che non dipende dalla speciale disposizione del luogo *(non est aptitudo loci)* l' uomo ha ritrovato le reti.

Al re adunque, come coronamento della bellezza del regno, occorron i sopradetti animali; sia per servirsene che per cibarsene *(ad usum et esum)*

come: pesci, uccelli, armenti e greggi, di cui Salomone grandemente abbondò, a quanto è scritto nell' *Ecclesiaste* e nel terzo libro *dei Re*, documenti della sua magnificenza. Altri animali pòi gli occorrono per il suo ufficio, come cavalli, muli, asini e cammelli addetti a servizi diversi secondo le varie consuetudini delle regioni.

E di tutti, per quanto gli è possibile, deve averne grande abbondanza sia di quelli per il cibo, sia di quelli utili al suo ministero; anche per le ragioni dette a proposito delle altre ricchezze naturali.

Poichè le cose proprie, come dimostrammo, son più dilettevoli e tanto quanto più son indispensabili alla vita; *(plus habent de ratione vitae)* onde maggiormente si conformano alla divina sembianza che è la causa prima dell' amore. (1)

Ma oltre alle sopradette, ci son altre ragioni per cui il re deve abbondare di quelle cose come di cose proprie.

Primamente perchè a questo lo muove la natura la quale si compiace dell' opere sue, considerando in esse il nuovo e continuo modo di procedere delle sue operazioni sia nel vivere che nel generare ed allevare.

Dal che nasce nei principi ammirazione e dall' ammirazione il diletto.

Che poi l' allevamento sia causa di amore (2) e, per conseguenza, di diletto, si vede nella figlia di Faraone che fece nutrire Mosè e poi se lo adottò per figliolo.

Perciò disse Iddio in Osea profeta: *Ego quasi nutritus Efraym*, volendo con ciò dimostrare l' affetto per il suo popolo.

---

(1) **Magis accedunt ad divinam assimilationem.**

(2) **Nutritiva sit causa delectionis.**

Inoltre la caccia degli animali selvatici o di altri per la quale i principi si espongon a faticosi esercizi *(gymnasiis)* e a cui sottopongon anche i loro figli è molto adatta a irrobustire il corpo e a conservare la salute, e, purchè moderatamente se ne usi, a rinvigorire la fortezza del cuore come ci tramanda il Filosofo nell' *Etica*.

Il che è da farsi durante gli ozi della pace *(in pace quiescunt ab hostibus)* come son soliti fare i re di Francia e di Inghilterra, a quel che scrive Ammonio nel suo libro sulle gesta dei Franchi.

E lo stesso è lo scopo dell' uso dei cavalli di cui i re devon esser adorni e per decoro e per difesa contro i nemici, nella qual cosa son più atti e spediti, se avranno armenti di cavalli propri.

Come è costume dei re e dei principi orientali. Così anche di Salomone si descrive nel terzo libro *dei Re* che, quando fioriva in tutta la sua prosperità, possedeva quarantamila presepi di cavalli *curiali* e undicimila di equestri che i suoi prefetti avevano in cura.

Se poi si tratta di animali da mangiare, ancor più occorre che il re ne abbia di suoi propri come quadrupedi, uccelli, pesci; perchè con più diletto di questi l' uomo fa uso; sia perchè da essi meglio viene nutrito essendo questi più atti al nutrimento, sia perchè le cose conosciute più godiamo nell' usarle; ed anche perchè con più sicurezza e libertà si posson mangiare (offeruntur ad esum). Il che essendo un atto maggiormente proporzionato alla nostra natura (1) riesce più dilettevole.

E infine c'è la ragione predetta: di schivare cioè

---

(1) Quod est actus magis nostrae proportionatus naturae.

il commercio con i cittadini che potrebbe produrre scandali da evitarsi dagli ufficiali del re.

Inoltre esige la regale magnificenza di poter facilmente ai forestieri che passano, offrire in abbondanza cibi e bevande; cosa che più facilmente avverrà se i re abbondano di greggi e di armenti.

Si conclude adunque dalle predette ragioni: che le ricchezze naturali son necessarie al re, affinchè in ogni regione abbia ricchezze proprie a ornamento e difesa del suo regno (regni munimen).

CAPITOLO SETTIMO

Come occorrono al re anche ricchezze artificiali quali oro argento e moneta fatta con essi.

Sono anche necessarie a sostegno del governo regale le ricchezze artificiali: oro argento e altri metalli e relative monete.

Poichè, ammesso che sia necessario un collegio o organizzazione civile, per costituire secondo natura un governo o *politia*, il re o principe che regge la moltitudine, deve necessariamente avere oro, argento e la moneta che occorre; senza di che non potrà adeguatamente esercitare il suo ufficio.

Il che si può dimostrare in diverse maniere di cui la prima è relativa al re.

Poichè l'uomo nel far cambi si serve, come di uno strumento, d'oro, d'argento e di moneta.

Perciò disse il Filosofo nel quinto dell'*Etica:* « il danaro è quasi il fideiussore dei futuri bisogni (fideiussor futurae necessitatis) rappresentando il prezzo di ogni opera ».

Ora, se il danaro è necessario ad ogni uomo, mag-

giormente lo sarà per il re: *quia si simpliciter ad simpliciter, et magis ad magis.*

Ma poi la virtù (di una cosa) è proporzionata alla sua natura e l'opera alla sua virtù. (1)

Ora la natura dello stato regale ha in sè una certa universalità come quello che è comune al popolo che gli è soggetto. E nella stessa guisa che (universale) è la virtù, tale sarà l'operazione. *(Ergo et virtus et similiter opus).*

Se adunque lo stato dei principi è per sua natura comunicativo, comunicativa sarà anche la virtù e l'operazione.

Ma tale non può essere senza moneta, come il fabbro e il legnaiolo senza i loro strumenti.

Inoltre dice il Filosofo, « la virtù della magnificenza si riferisce alle magnifiche spese le quali si addicono tanto ai grandi che al re ». Della qual cosa tocca esso filosofo nel medesimo luogo.

Onde nel libro di Ester si dice di Assuero che reggeva nell'oriente 127 provincie: « Egli nel convito che fece ai principi del suo regno somministrò cibi e bevande secondo che era conveniente ».

Ma questo senza lo strumento della vita, cioè oro, argento e danaro non si può fare; e però si conclude per quel che riguarda il re *(ex parte regis)* essergli necessario un tesoro di ricchezze artificiali.

La seconda maniera (di dimostrazione) si trae da ciò che si riferisce al popolo, sia in generale che in particolare.

Il principe infatti deve abbondare di danaro per provvedere la sua casa del necessario e sovvenire nel bisogno i suoi sudditi.

Giacchè, come vuole il Filosofo nell'*Etica,*

---

(1) Rursus: virtus proportionatur naturae et opus virtuti.

deve comportarsi il re col suo popolo, come il pastore col suo gregge e il padre coi suoi figli.

Così si comportò, come è scritto nel *Genesi*, Faraone verso la terra di Egitto quando comprò frumento col pubblico erario che nell'incruente fame distribuì, secondo la prudenza di Giuseppe, affinchè il suo popolo non morisse di fame.

E riferisce Sallustio nella *Catilinaria* la sentenza di Catone: che la repubblica romana andò prosperando finchè con il pubblico erario sostentò Roma e come, quello mancato, essa fu ridotta al niente, come accadde ai tempi dello stesso Catone.

Inoltre ogni regno, città o castello o altra società umana, secondo che ci mostra il predetto filosofo, può essere assomigliata al corpo umano.

Così Policrate paragona il pubblico erario allo stomaco; perchè come in esso si raccolgon i cibi che poi si diffondon per tutte le membra, così l'erario, riempito del tesoro e dei danari, si comunica e si diffonde secondo i bisogni dei sudditi e del regno.

E lo stesso accade in particolare *(rursus et in specie hoc contingit).*

Brutta cosa è infatti e molto sconveniente alla regal maestà accettar prestiti dai sudditi per le spese del re o del regno.

Poichè, per questa soggezione di prestito, si sopporta poi dai governanti che vengan fatte sul regno, dai sudditi o da altri, indebite esazioni le quali fiaccano l'economia dello stato *(status enervatur regni).*

E poi — *item ad item* — spesso nei mutui il prestatore viene danneggiato, perchè tale è la natura di chi ha ricevuto il mutuo che difficilmente rende la cosa prestatagli.

Perciò disse Biante, uno dei sette savi, che chi presta il danaro all'amico perde lui e il danaro.

Così è necessario al re radunare artificiali ricchezze in proporzione al popolo, sia in generale che in particolare.

La terza prova poi (dell'asserto) si desume dalla considerazione delle persone che sono fuori del dominio del regno. Delle quali ci son due specie. Una i nemici contro i quali occorre che il publico erario sia ben fornito. Secondariamente (occorre danaro) sia per le spese della famiglia regale sia per la paga dei soldati da stipendiare quando l'esercito muove contro il nemico.

Terzo per mantenere i presidi militari e stabilirne dei nuovi, affinchè i nemici non invadano i confini del regno.

Inoltre accade talvolta che certe regioni gravate da penuria o per debiti o anche dal nemico, ricorrano al re; e se allora egli le aiuta con oro, argento e danaro facilmente se le sottomette e il regno ne viene accresciuto.

Appare chiaro adunque, dalle dette ragioni, che le ricchezze artificiali son necessarie al re per la conservazione del regno.

E però è scritto in *Iudith* che Oloferne principe di Nabuc (1) quando assalì le regioni di Siria e di Cilicia col suo grande esercito, tolse dalla casa del re molto oro ed argento che era stato preparato per la spedizione contro il nemico.

E lo stesso di Salomone, nel libro sopra citato, tra gli atti della sua regale magnificenza si dice: « Ho ammassato oro, argento e le sostanze dei re e delle provincie » chiamando *sostanze* il tesoro o danaro riscosso, mediante tributi da lui e da suo padre David; come appare nel secondo e nel terzo dei Re.

---

(1) Quod Olofernes princeps Nabuchodonosor.

Sono adunque, secondo il Filosofo, necessarie queste ricchezze le quali sono, come dicemmo, lo strumento dell' umana vita.

Il che non contradice al divino precetto dato da Dio nel Deuteronomio a Mosè, riguardante i reggitori dei popoli.

Che se vi è una *lex de rege* in cui è detto, che non deve avere pesi immensi di oro e di argento, ciò deve intendersi: che non li deve tenere unicamente per fasto e pompa regale.

Come narran le storie di Creso re dei Lidi cui le ricchezze appunto furon causa di rovina; giacchè preso da Ciro re dei Persiani, spogliato di tutto, su di un alto monte fu crocifisso.

Ma (il tesoro) per le ragioni già dette, è in ogni modo necessario a sostegno e difesa del regno.

CAPITOLO OTTAVO

Come nel governo regio e in qualunque altro sian necessari i ministri; e incidentalmente si distingue duplice dominio: il *regio* e il *politico* provando con accorte ragioni come di necessità occorre che il *politico* sia mite.

Ma non soltanto di ricchezze dev' essere munito il re, sì anche di ministri.

Perciò Salomone, quel gran re, disse di sè stesso: « ho posseduto io servi ed ancelle e famiglia anche troppa *(et familiam multam nimis)* ».

Ora siccome quel che è posseduto sembra esser dominio del possessore, occorre qui incidentalmente distinguere due specie di dominazione.

Aristotele nella sua *Politica* distingue due specie di principato, ciascuno dei quali ha i suoi ministri. E quantunque nel quinto della *Politica* egli enumeri più specie di governi, come sopra noi abbiamo distinto e più avanti si spiegherà, i due governi in parola sono il *politico* e il *dispotico*.

Politico è quando una regione, provincia, città o castello vien retta da uno o più, secondo i loro statuti. Come avviene nelle regioni d'Italia e specie in Roma che fin dalla sua fondazione è stata retta da Senatori o Consoli.

Dominio il quale ha di necessità il carattere di governo civile in quanto presenta una continua alternativa di cittadini e di stranieri.

Come dei Romani è scritto nel primo dei *Maccabei*. Per ogni anno commettono l'autorità a un magistrato che regga tutte le loro terre.

Dominio nel quale duplice è la ragione per cui i sudditi non posson esser così rigidamente corretti come nel dominio regale.

Una delle quali (ragioni) si trae dalla considerazione della temporaneità del reggente.

La quale diminuisce la sua sollecitudine verso i sudditi (1) considerando che il suo dominio termina in breve tempo.

Laonde i giudici d'Israele che giudicavano *politicamente* eran più miti dei re che li seguirono.

E però Samuele il quale in alcun tempo aveva giudicato detto popolo, volendo dimostrare che il suo governo era stato *politico* e non *regale* così disse loro:

« Domandate di me in cospetto del Signore: se io

---

(1) ***Diminuitur eius sollicitudo in sibi subditis*.** **La frase può parere ambigua e significar tanto: diminuisce la cura, il rigore del *sovrano verso i sudditi* oppure la *paura dei sudditi* per il sovrano che è solo temporaneo. Ma stando a quel che segue, par da preferirsi la prima interpretazione.**

ho tolto il bue o l'asino ad alcuno di voi, se alcuno ho calunniato o oppresso e se ho ricevuto doni da mano di persona ».

Il che non fanno quelli che tengono il dominio regale; come si dimostrerà più avanti e dimostrò il detto profeta nel primo *Libro dei Re*.

Ma c'è anche che il regime *politico* è mercenario; per mercede infatti si stabiliscono governatori *(domini conducuntur)* e dove la mercede è posta come fine, non si attende più che tanto al governo dei sudditi e vien temperato di conseguenza il rigore della correzione *(temperatur correctionis rigor)*.

Perciò di costoro disse il Signore in S. Giovanni: Il mercenario non è pastore e non si cura delle pecore e quando vede il lupo fugge via. Fuggi il mercenario perchè è mercenario; ed essendo la paga per lui il fine del reggimento, pospone i sudditi a se stesso.

Perciò gli antichi dittatori Romani, come scrive Valerio Massimo, a proprie spese servivan la republica (1), quali Marco Curio e Fabrizio e molti altri.

Il che li rendeva più solleciti e audaci nello sbrigare le pubbliche faccende *(ad curam politicae)* quasi che in queste fosse riposta tutta la loro intenzione e il loro maggior affetto.

Onde in essi si verificò la sentenza di Catone riferita da Sallustio nella Catilinaria: che la republica di piccola fu fatta grande perchè in patria, ci fu in loro lo zelo e l'attività (2); giusti e liberi consigli (3) e animo puro da delitti e libidini.

---

(1) *Curam gerebant reipublicae.*

(2) Quia in illis domi fuit industria.

(3) Animus in consulendo liber.

La seconda ragione per cui bisogna che il governo politico sia moderato si trae dalla considerazione dei sudditi *(ex parte subditorum)*. Secondo cioè la loro naturale disposizione a tal governo (1).

Prova infatti Tolomeo nel Quadripartito che le regioni degli uomini sono distinte secondo le diverse costellazioni e che l'impero della volontà è sempre circoscritto e determinato dall'influenza delle stelle.

E però le regioni dei Romani son da lui collocate sotto (l'influsso) di Marte; onde son reputate indomabili *(minus subjiciles)*.

Per lo stesso motivo si crede che il suddetto popolo non sappia stare nei suoi confini, nè sottomettersi, se non quando non può più resistere, impaziente dell'altrui volontà e insofferente di ogni superiore.

Perciò tra i governatori romani, come scrive Matteo, nessuno portava il diadema o vestiva di porpora.

Umiltà la quale aveva per conseguenza (2) che non potesse nascere tra loro gelosia o invidia di sorta *(nec zelus inter eos)*.

Poichè con una certa pacatezza *(placabilitate animi)* come richiede la natura dei sudditi di questa regione ed unite in esso governavan la repubblica come ci tramanda Tullio nelle Filippiche.

Nè c'è nessun presidio maggiore che l'amore e la benevolenza dei cittadini (3), di cui il principe dev'essere munito e non d'armi.

Tale la sentenza di Catone che riferisce Sallustio a proposito degli antichi padri romani.

Inoltre la confidenza dei sudditi nell'esonero dei

---

(1) Secundum natura proportionata tali regimini.

(2) Et ulterius subditur effectus istius humilitatis.

(3) Nullum maius armatorum praesidium charitate.

reggenti dalla loro carica (1) e nella loro temporaneità li rende più audaci alla libertà e più intolleranti a sottoporsi al perpetuo governo.

Da queste ragioni si deduce che il governo *politico* necessariamente debba esser mite *(suave)*.

Inoltre in esso c'è un particolare modo di governo *(est certus modus regendi)* determinato dalle leggi pubbliche o private alle quali il reggente vien legato.

Cosicchè la prudenza del principe, non essendo libera, viene frustrata, e meno imita quella divina.

E sebbene le leggi traggano origine, come prova Tullio nel *De Legibus*, dalla ragione naturale e il lume naturale (derivi) dal divino, come testifica David profeta: « è impresso il lume del tuo volto sopra di noi, Signore » tuttavia nei particolari atti esse leggi vengon a mancare, non potendo il legislatore, per l'ignoranza dei futuri sudditi, provvedere a tutto.

E di qui, dato che il governatore giudica il popolo soltanto mediante le leggi, deriva la diminuzione del governo politico.

Deficienza alla quale invece supplisce il governo *regale* che non essendo costretto da legge alcuna governa mediante quella legge che è nel petto del principe, il quale così più da vicino segue la divina prudenza che di tutto si prende cura. Come è scritto nella Sapienza.

Manifesto è adunque che cosa è il governo politico e quale è il suo modo di reggere.

Ora è da vedere del principato dispotico.

---

(1) Exoneratione dominii regentium.

CAPITOLO NONO

Del governo *dispotico;* cosa sia e come si riduce al *regale* e incidentalmente si paragona col *politico,* secondo la diversità delle regioni e dei tempi.

Principalmente è qui da avvertire che tal principato è detto *dispotico* per la relazione ch' è tra il signore e il servo *(qui est domini ad servum)* e che greco ne è il nome.

Laonde anche oggi certi governanti di quelle regioni son chiamati *despoti.*

Veramente tal governo si potrebbe ridurre al *regale* come appare nella Sacra Scrittura; ma c'è questa difficoltà che il Filosofo nel primo della *Politica* distingue e contrappone il *dispotico* al *regale* (1).

La qual cosa più oltre (2) si spiegherà quando avremo occasione di dare di esso una definizione (3).

Per ora basti provare, con la divina scrittura, quello che è detto.

Furon infatti date da Samuele al popolo leggi regali che implicavano servitù.

Poichè quando gli Ebrei a Samuele già decrepito, chiesero un re, poichè i suoi figli non governavan giustamente al modo *politico,* questi consultò il Signore che così gli rispose: ascolta la voce del popolo, ma protestali e predici loro le ragioni e il diritto del re. Il Re torrà i figli vostri per porli nei

(1) Dividit regale contra despoticum.

(2) In sequenti libro.

(3) Quia ibidem occurrit diffiniendi materia.

suoi carri, li farà carrettieri e cavalieri battistrada delle sue quadrighe, aratori dei suoi campi e mietitori delle sue messi e fabbri delle sue armi; e le vostre figlie si farà concubine, unguentarie e panettiere.

E così delle altre condizioni riguardanti la schiavitù che son registrate nel *libro dei Re*.

Volendo con ciò dimostrare che il reggimento *politico* quale era stato quello dei Giudici e il suo, era per il suo popolo, più vantaggioso, e il suo contrario, come è dimostrato, dannoso.

Ma a chiarimento di ciò, è da sapere che per duplice ragione il governo *politico* è da preferirsi al *regale*.

Primieramente se ci riferiamo allo stato integro della natura umana, chiamato dai teologi *stato d'innocenza*, non ci sarebbe stato reggimento *regale* ma *politico*, perchè gli uomini non avrebbero tollerato un governo di schiavitù, ma solo preminenza o soggezione nel disporre e governare la moltitudine secondo i meriti di ciascuno, sì che influendo e ricevendo a sua volta influsso da altri, ognuno fosse retto secondo la sua natura.

Perciò presso i sapienti e i virtuosi, come furon gli antichi romani i quali vissero conforme natura, fu preferito come migliore il governo *politico*.

Ma siccome i perversi difficilmente si correggono ed infinito è il numero degli stolti, come è detto nell'Ecclesiaste, così nella natura corrotta il governo regale è più utile, come quello che serve a correggere le cattive sue disposizioni e a rimetterla nei suoi giusti limiti (1). Questo fa il regale dominio (fastigium). Perciò è scritto nei Proverbi: « il re

(1) Quasi ad sui fluxum limitibus refrenare.

che siede nel soglio del giudizio dissipa col suo stesso sguardo ogni male ».

E la verga della disciplina che ognuno teme e il rigore della giustizia son necessarie nel mondo, poichè con esse la moltitudine ignorante e i popoli meglio vengono governati.

Onde l'Apostolo, parlando dei rettori del mondo nell' Epistola ai Romani, diceva che non senza ragione portavan la spada, essendo i principi i vendicatori dell' ira divina contro coloro che male operano.

Similmente Aristotele nell'Etica afferma, che le pene stabilite dalle leggi sono come medicine (sunt medicinae quaedam).

Per questi riguardi adunque il regale dominio eccelle sugli altri.

Inoltre siccome la posizione del luogo dispone le varie regioni (1) secondo l'influsso delle stelle, noi troviamo alcune regioni più adatte alla schiavitù altre alla libertà!

Così Giulio Celso e Ammonio, descrivendo le gesta dei Franchi e dei Germani, attribuiscon al medesimo (influsso delle stelle) i loro atti e costumi in cui anche adesso perdurano.

I romani, per esempio, vissero alcun tempo sotto i re, da Romolo a Tarquinio il Superbo per un lasso di tempo di 264 anni.

E gli ateniesi, come quelli che erano sotto il medesimo clima, dopo la morte di Codro visser sotto il governo dei magistrati.

E considerando, che detta regione (di Roma) per le ragioni già dette era più adatta al governo *politico*, così fino al tempo di G. Cesare fu retta da consoli, dittatori e tribuni per un lasso di 444 anni.

---

(1) Et situs terrae secundum stellarum aspectum regionem disponit.

Nel qual tempo, come dicemmo, la republica trasse da siffatto governo, molto giovamento.

Manifesto è adunque sotto quali riguardi il governo *politico* è da preferirsi al *regale* e viceversa.

CAPITOLO DECIMO

Dopo le varie specie di dominio si distinguono varie specie di ministri secondo i vari governi. Si mostran poi alcune specie di servi comuni a tutti i domini e si prova che la servitù in alcuni è fatto naturale.

Questo così dedotto, occorre considerare i ministri che sono il completamento del re, e senza i quali nessun dominio si può esercitare.

Mediante essi in fatti, secondo il grado delle persone, si eseguiscono i vari uffici, si distribuiscono l'opere e si amministrano le cose necessarie, sia nel regno che in qualsiasi republica secondo i meriti dei cittadini. Per questo il primo re del popolo d' Israele, Mosè, fu ripreso da suo cognato Ietro, e meritamente, come appare nell' Esodo, perchè da sè solo, provvedeva (satisfaciebat). al suo popolo.

« Da stolta fatica, egli disse, vieni, consumato tu e il tuo popolo e al di là delle tue forze, sì che non potrai sostenerla.

Provvediti adunque di uomini potenti e saggi e timorati di Dio, nei quali sia la verità e che abbiano in odio l'avarizia; e falli tribuni, centurioni, e quinquagenari e decani che giudichino il popolo (1).

Come si trova che fecero i romani (2); quando

---

(1) Il testo: tribunos, centuriones et quinquagenarios ac decanos.

(2) Hoc idem de romanis invenitur.

cessato il governo regio, Bruto fu fatto console della città. Il quale tuttavia poco resse nel consolato perchè movendo guerra ai Sabini, fu a lui aggiunto dal Senato un dittatore il quale precedeva i consoli in dignità.

Il primo dei quali si chiamò Lamio ; ed in questo tempo fu aggiunto anche il maestro dei cavalieri che ubbidisse al dittatore, dei quali il primo fu Spurio Cassio.

Dopo questo, intorno al medesimo tempo, furon istituiti i tribuni a difesa del popolo.

E questo sia detto per mostrare che il governo di qualsiasi collegio o provincia, città o castello, non si può ben amministrare senza il ministero dei diversi ufficiali.

I quali però devon essen distinti secondo la diversità dei vari governi, dato che i ministri devono adeguatamente corrispondere al principe, come membra al capo.

Perciò il governo *politico* richiede ministri secondo la qualità della *politia.*

Così oggi in Italia tutti (i ministri) son mercenari come i loro signori e, condotti per mercede agiscono non per l'utilità dei sudditi, ma per il loro personale guadagno, prefiggendosi questo come loro fine. (1)

Quando invece gratuitamente amministravano (come gli antichi romani) prodigavano tutte le cure alla repubblica come loro unico fine ed essa veniva naturalmente così avvantaggiata.

Come Valerio Massimo narra di Camillo il quale pregò che se agli dei troppa paresse la felicità dei romani, sfogassero la loro invidia contro di lui non contro la repubblica.

Nel governo *regale* invece alcuni sono eletti in

(1) Praestituentes in mercede finem.

perpetuo a determinati uffici, da amministrare per il bene del re e del suo popolo.

Tali i conti, i baroni e i semplici soldati feudatari i quali, del loro feudo, essi e i successori, son perpetuamente obligati al governo regio.

Chiaro dunque che i ministri soñ necessari in qualunque governo e che si devono conformare alla condizione del dominante.

Perciò nell' Ecclesiastico si dice: come il giudice del popolo così i suoi ministri, e quale il rettore della città tali i suoi abitatori.

Si distinguon poi dal Filosofo nella *Politica* altre quattro specie di ministri che posson aversi in relazione al governo.

Ci sono poi alcuni addetti ai servizi più bassi del signore e per questo la natura provvide che vi fossero diverse specie tra gli uomini come avviene in tutte le cose.

Vediamo infatti anche negli elementi il supremo e l'infimo; poichè anche nel misto c'è sempre un elemento predominante sugli altri.

Tra le piante poi alcune sono adatte *(deputata)* al cibo altre per fieno e strame e similmente degli animali.

Ed anche nell' uomo avviene la medesima cosa se paragoniamo le membra del corpo e le potenze dell' anima.

Poichè alcune son ordinate a comandare e a muovere, come l' intelletto e la volontà, altre a servire a queste a seconda del grado loro.

E così tra gli uomini.

Di qui si prova che ci sono alcuni *naturalmente* schiavi. (1)

Inoltre talvolta accade che alcuni, per difetto di natura, manchino delle facoltà razionali, e questi

---

(1) Et inde probatur esse aliquos omnino servos secundum naturam.

non potendo far uso della ragione, occorre indurli ad agire in maniera servile.

La qual cosa si dice giustizia naturale *(iustum naturale)* e di tutto ciò accenna il Filosofo nel primo della Politica.

Ci son poi altri individui addetti agli stessi servizi per altra ragione, come sarebbero i vinti di guerra.

La qual cosa la legge umana non senza ragione stabilì, affinchè si acuisse il sentimento dei soldati a combatter fortemente per la patria (1), che i vinti cioè siano come per diritto schiavi del vincitore (2); cosa che il Filosofo nel predetto passo chiama giustizia legale *(iustum legale)*.

Individui che quantunque sian validi di mente, con militar legge son ridotti per legge marziale allo stato di schiavitù, per eccitar l'animo dei soldati.

Cosa che facevan i Romani come la storia ci tramanda di Tito Livio (Andronico) uomo di grande eloquenza il quale, preso dai romani e ridotto in servitù, fu per la sua probità da Livio nobilissimo romano, sotto la cui dizione Egli era rimesso in libertà e, prendendo da lui il cognome, fu chiamato Tito Livio (Andronico).

Il quale gli dette la libertà, affinchè istruisse i suoi figli nelle arti liberali; cosa che secondo gli statuti, prima non gli sarebbe stato lecito.

E questo lo comanda anche la legge divina, come è manifesto nel Deuteronomio.

Ma ci son anche altre specie di servi assistenti nella famiglia o condotti a servire per mercede o per certo amore e benevolenza che torna loro di onore (3) o per profittare in virtù, come i servi

---

(1) Ad acuendum bellatores pro republica esse fortiter pugnandum.

(2) Subijciantur victoribus iure quodam.

(3) Ad sui honoris cumulum.

della casa regale (1) e gli addetti alle faccende militari o alla caccia o alle altre faccende del palazzo di cui al presente non occorre parlare singolarmente.

Mansioni per le quali c' è chi acquista l' amicizia e la grazia del principe e ne riceve mercede o lode di virtù.

Perciò si dice nei Proverbi che l' intelligente ministro è accetto al re e nell'Ecclèsiaste: se hai servo a te fedele ti sia (caro) come l'anima tua.

Laonde è da concludere che a complemento e sostegno (fulcimentum) del governo, il re dev' esser provvisto delle ricchezze di cui dicevamo, e di servi.

Per questo dice il Filosofo nell' ottavo dell'Etica, che colui non è re il quale non basta a se stesso e non eccelle per abbondanza di tutti i beni (2). Delle quali cose tutte ridondò Salomone come appare nel terzo dei Re, ma specialmente nell' ornamento e nella gerarchia dei suoi ministri (3), di cui ammirata disse la regina Saba: maggiore è la tua sapienza che la fama che ho udito di te. Beati i sudditi tuoi e i servi che stanno sempre al tuo cospetto e ascoltano la tua sapienza

CAPITOLO UNDICESIMO

Come al re ed a qualsiasi principe è necessario aver fortissime munizioni e il perchè.

Oltre alle predette cose, a corroborare il dominio *regale* e *politico*, son necessarie le fortificazioni

---

(1) Ministrantes principi in domestica domo.

(2) Omnibus bonis superexellens.

(3) In ornatu et ordine ministrorum.

cui si devono dedicare il re stesso ed i suoi ministri.

E di ciò riceviamo ammaestramento dal re Daniel il quale, presa Gerusalemme, scelse il monte Lion come sua fortezza e vi edificò una rocca che chiamò città.

E a questo badano dovunque i re di avere nelle singole città o castella uno special presidio o fortezza, ove possan ridurre la famiglia e gli ufficiali.

Della qual cosa molte son le cause.

La prima è da parte dei principi cui occorre aver qualche fortezza per poter essere più sicuri nel reggere e governare e più coraggiosi nell'amministrar la giustizia.

Perciò i consoli e i senatori romani si scelsero il luogo più forte cioè il Campidoglio.

Nel quale narran le storie, che quando tutta la città di Roma era invasa dai nemici, essi poteron salvarsi.

Esige inoltre la dignità del re e della sua famiglia che egli non avvilisca la sua maestà nel commercio coi sudditi in cospetto al popolo; maestà che richiede massima pudicizia di fronte a sguardi indiscreti.

Così si comportavan gli anziani del popolo troiano riguardo ad Elena, come afferma il filosofo nell'Etica; affinchè da una parte il popolo non incorra nell'indignazione del re e dall'altra questi o i suoi non abbian occasione di disonorarsi di fronte ai sudditi (1).

Nella qual cosa cadde il re David colla moglie di Uria (2) scudiero di Ioab che aveva veduto lavarsi i biondi capelli nel terrazzo (solarium) della casa regale, come è scritto nel secondo dei Re.

---

(1) Se dehonestandi in subditis occasionem adsumant.

(2) Accenna all'adulterio di David con Betsabea, del quale però si parla nel secondo libro di Samuele § 12 non già nel secondo libro dei Re.

La seconda ragione poi (delle fortezze) si desume dai riguardi del popolo, il quale è piuttosto mosso dalle cose sensibili che dalla ragione.

Quando vedono infatti le magnifiche spese dei re impiegate nelle fortificazioni, da l'ammirazione più facilmente sono spinti all'obbedienza e disposti ad eseguire i loro comandi.

Come dice il Filosofo nel sesto della Politica.

Inoltre essi hanno minor ragione di ribellarsi o di sottomettersi ai nemici, quando sian da essi assaliti, se hanno ministri regali presenti con le loro fortificazioni; e più audacemente son così solleciti della loro difesa.

La qual cosa fece Giuda Maccabeo della rocca di Sion che, espugnata, cinse di fortissime mura e di torri, a difesa della patria contro i nemici, come è scritto nel primo dei Maccabei.

E similmente in Bessura costruì saldissime fortificazioni in faccia agli Idumei.

Inoltre son necessarie le fortificazioni ai principi anche per la conservazione dei loro tesori.

Dei quali, come dicemmo, devon abbondare sia per servirsene liberamente essi e la loro famiglia sia perchè anche i loro ministri sono mediante essi (tesori) più pronti a preparare il necessario; il che anche nella economia domestica è più onorevole e dilettevole.

Poichè questa è proprietà degli atti umani: di produrre col loro debito ordine una certa bellezza (1) come in cosa proporzionata e misurata nelle sue parti.

Onde in noi nasce quella spiritual letizia che di per sè produce quell'estasi da cui fu presa, come dicemmo, la regina Saba ammirando l'ordine dei servi nella corte di Salomone.

---

(1) Ex ordine debito causant speciem sive pulchritudinem.

CAPITOLO DODICESIMO

Come al buon governo di un regno e di qualsiasi dominio occorrono strade sicure e libere in tutte le regioni e provincie.

Ma c'è anche un'altra cosa necessaria al buon governo di un regno ed a cui son ordinate le fortificazioni, ed è che le strade sian sicure ed atte al transito sia pei forestieri che pei sudditi e pei ministri.

Giacchè le vie son comuni a tutti per diritto naturale e convenzione delle genti (1).

Perciò è proibito a qualsiasi di impadronirsene, sotto qualsivoglia titolo o prescrizione nè è lecito occuparle per alcun periodo di tempo.

Per questo nel libro dei Numeri è chiamata via *pubblica*, e via *regia* ad indicare la sua dignità.

Ed Agostino, citando nella glossa tal parola, disse che così vien chiamata perchè, per le ragioni stesse dell'umana società (2) dev'esser libera ad ogni innocuo viandante.

E nel citato luogo è scritto anche che, contendendo gli Amorei che i figliuoli d'Israele passasser per il loro territorio, pur camminando per la via regia e senza danno alcuno della regione, il Signore comandò il loro esterminio (3).

Affinchè poi le strade nella loro comunità sian libere e sicure, si concedon ai principi diritti di pedaggio che i servi addetti ai viandanti cioè gli ufficiali del principe han diritto di esigere e i passeggeri l'obligo di pagare.

Ma utile inoltre è la sicurezza delle strade nel

---

(1) Iure naturali et legibus gentium.

(2) Cuilibet transeunti innoxio ratione humanae societatis.

(3) Deus mandavit ipsos deleri.

governo regale, perchè per esse accorron mercanti con le merci che accrescon la ricchezza del regno.

Così crebbe la repubblica romana per le strade che i cittadini eran solleciti di rendere spedite e che si chiamavan appunto vie romane.

Sia perchè più sicuri fosser i mercanti nel portar le loro mercanzie e perchè con astuta simulazione si potesse cambiar il nome nelle liste degli elencari (di mercati) di guisa che i ladroni di strada ignorando il tempo dei mercati (1), fosser tratti in inganno.

Le quali strade anche fuori della città furon istituite dai principi romani e intestate ai loro nomi, affinchè da ciò ottenesser maggiore stabilità e più sicuri fossero i luoghi ai viandanti.

Si come il fòro di Giulio di cui è rimasto ancora il nome nei confini di molte regioni e di diverse provincie.

E anche molti consoli e senatori romani han fabbricato delle vie che si estendevan a diverse provincie le quali sembravan intestare a loro nome (2) sia perchè porgessero più libero e sicuro accesso alla città, sia perchè fossero illustre segno della loro gloria come l' Aurelia dall' imperatore Aurelio e la Via Appia dal senatore Appio.

Delle quali la prima si estendeva verso Rieti ove le storie pongon la provincia Aurelia e la seconda aveva il suo progresso nella Campania.

E ugualmente di altri sia senatori che consoli: come la Flaminia da Flaminio e l' Emilia da Emilio dal nome dei quali, per la predetta ragione, furon intestate le strade e le provincie.

---

(1) Ac sub simulatione callida sub nominibus librarii permutatis ut latrones ignorarent tempus sicut computistae scribunt, cum in urbe celebrarentur nundinae sic eos decipiebant.

(2) Quorum titulis autenticari viderentur.

Inoltre da ciò (sicurezza delle strade) ha incremento anche il culto divino, perchè più pronti vengono ad esso gli uomini, quando libero è l'accesso delle strade alle indulgenze o al santuario. (1)

Perciò principale scopo dei romani fu quello di costruire strade sicure per il culto degli idoli di cui molto zelante era la republica, come dice Valerio Massimo nel principio del suo libro.

E la Sacra Scrittura riferisce in Esdra che l'adorazione del tempio fu impedita dai nemici dei dintorni, per cui ne fu ritardata la costruzione.

Per ciò fu detto dal Signore in S. Giovanni: In 40 anni il tempio è stato edificato e in tre giorni tu lo riedificherai.

CAPITOLO TREDICESIMO

Come in ogni regno o dominio è necessaria moneta propria e quali vantaggi o inconvenienti derivino dall' averla o no.

Sbrigate le predette cose, è da trattar della moneta, dal cui uso la vita dell'uomo vien regolata e di conseguenza ogni dominio, ma specialmente il Regno in cui ci son proventi che (il re) riceve in moneta.

Perciò il Salvatore interrogato dai Farisei che simulatamente lo tentavano disse: di chi è questa immagine e questa scritta? ed avendo essi risposto: di Cesare, Egli ritorcendo su di loro la sentenza del quesito soggiunse: rendete a Cesare quel ch'è di Cesare e a Dio quel ch'è di Dio, quasi che essa moneta sia cagione, come nella maggior parte delle cose, di riscuoter tributi (2).

---

(1) Ad indulgentiam sive ad aditum sancti.

(2) Quasi ipsum numisma sit causa, ut in pluribus, tributa solvendi.

Della materia poi di essa moneta e come al re sia necessaria, si parlò abbastanza di sopra; ora è da considerarla come una misura (1) mediante la quale l'eccesso o il difetto vengan ridotti al giusto mezzo.

Secondo che afferma il Filosofo nel quinto dell'Etica per questo si è ritrovato il danaro: per eliminare le liti nei contratti e come misura delle commutazioni.

E sebbene molti siano i modi di scambio, come si accenna nel primo della Politica, nulladimeno questo è il più spedito di tutti; e per questo appunto si dice che si sia inventata la moneta (2).

Al contrario nella *politia* di Licurgo il quale dette per primo leggi ai Parti e ai Lidi si proibiva l'uso del danaro e solo si permetteva la commutazione delle merci.

La qual cosa il Filosofo riprova, come appare da ciò che si è detto e concluso nel medesimo libro dell'Etica che la moneta si è ritrovata per la necessità degli scambi, perchè con essa più spedito è il commercio e si elimina ogni ragione di lite.

E lo stesso apprendiamo del grande nostro padre Abramo il quale fu molto prima di Licurgo e di tutti i filosofi, di cui è scritto nel Genesi che comprò un campo per la sepoltura dei suoi, al prezzo di quaranta sicli: publica e approvata moneta.

Ma sebbene la moneta sia necessaria di per se stessa, tuttavia molto più necessaria è nel governo e specialmente nel regale.

Della qual cosa due son le ragioni; una rispetto al re, l'altra rispetto al popolo soggetto.

---

(1) **Prout... mensura quaedam.**

(2) **Propter quod inventum dicitur esse numisma.**

Quanto alla prima la moneta è ornamento del regno e di qualsiasi governo, in quanto in essa è rappresentata l'immagine del re, come è detto sopra.

E nessuna cosa può esser di più inclita memoria, in quanto che niente che appartenga al re o al principe, va con più frequenza per le mani dei sudditi, quanto la moneta.

Inoltre, essendo la moneta misura e regola delle cose vendibili, in tanto mostra la sua eccellenza, in quanto che l'immagine impressa su di lei, serve di regola agli uomini nei loro commerci.

Perciò *moneta* dicesi in quanto ammonisce (1) che non si commetta frode tra gli uomini essendo essa la debita misura, e che l'immagine regale sia per l'uomo a guisa dell'immagine divina, come dice Agostino quando tratta di tal materia.

Si chiama poi anche *numisma*, perchè è designata dal nome e dall'effigie dei principi, (2) come disse Isidoro.

Dal che manifestamente appare come la maestà dei principi risplenda dalla propria moneta.

Perciò città, principi o prelati impetrano come singolar gloria, dall'Impero, di poter battere moneta propria.

Ma l'aver moneta propria torna di grande utilità al principe, perchè da essa vengon misurate le esazioni e i tributi del popolo.

E inoltre anche da la sua fattura (conio) per l'autorità stessa del principe deriva utilità al re (3) dato che a nessun altro è lecito con la

---

(1) Unde *moneta* dicitur quia monet mentem...

(2) Nominibus principum effigieque designatur.

(3) Amplius: ipsius factura propter auctoritatem principis causatur commodum regi.

medesima figura o soprascritta, batter moneta come comandano le leggi delle genti.

Delle quali soprascritte se è lecito servirsi come di buon diritto, coniando moneta, tuttavia ogni re o principe deve moderarsi nel mutare o diminuire il peso del metallo, poichè ciò torna a danno del popolo, essendo la moneta, come dicemmo, la misura delle cose.

Sì che è lo stesso mutar la moneta o la stadera o le altre misure qualsivoglia.

La qual cosa quanto a Dio dispiacia, dimostra il Savio nei Proverbi ove dice: peso e peso, stadera e stadera ambedue sono abominevoli presso Dio.

Per questo gravemente fu ripreso da papa Innocenzo il re d'Aragona che aveva cambiata la moneta diminuendone il peso in danno del popolo.

Sì che avendo obligato il suo figlio con giuramento a conservar detta moneta, il papa sciolse questo dal giuramento e gli ordinò di ritornare la moneta nello stato primiero.

Inoltre son favorite da essa anche le modalità dei contratti, poichè si possono rimettere i prestiti e conservare i patti secondo la moneta di quel tempo (in cui furon stipulati) in ciascuna misura di qualità e quantità.

Si conclude adunque che ad ogni re è necessaria moneta propria.

Ma anche rispetto al popolo, come appare dal già detto, gli è necessaria moneta di proprio conio.

Primieramente perchè negli scambi essa è la misura più spedita e secondariamente perchè è la più sicura *(inter populares)* tra il popolo minuto.

Ci son molti infatti che non conoscono le altre monete e facilmente, nella loro semplicità potrebber essere ingannati *(praeveniri fraude)* il che è contrario alla forma del governo regale.

13

E invero riguardo a ciò i principi romani seppero provvedere.

Onde dicon le storie che al tempo del nostro Signor Gesù Cristo, qual segno della soggezione ai romani, uno solo era il *numisma* in tutte le terre del mondo e su di esso era l'immagine di Cesare come dovettero riconoscer i Farisei interrogati da Cristo a scoperta della loro frode.

E quella moneta valeva dieci danari usuali che ciascuno pagava ai gabellieri *(telonariis)* dei predetti principi o a chi per loro nelle provincie, città o castella.

Inoltre la moneta propria è più utile, perchè quando negli scambi si mescolan monete straniere, siccome queste non valgon nelle altre regioni quanto nelle proprie, bisogna ricorrer al cambio *(ad artem camposoriam)*; il che non può avvenire senza danno.

Come accade specialmente nelle parti teutoniche e nelle regioni circostanti.

Per il che son costretti, quando costoro vanno da un luogo a un'altro, di portar seco un pezzo d'oro o di argento di cui volta per volta tanto vendono quanto han di bisogno nello scambio delle cose venali.

Perciò il Filosofo nel quarto della Politica distingue le varie specie del danaro o dell'arte pecuniaria e la chiama *numismatica, campsoria* o bolostatica (1).

E dice che naturale è solo la prima, come quella che è ordinata alla commutazione delle cose naturali; cosa che fa solo il *numisma* e non le altre come appare da quanto abbiamo detto.

E però quella sola egli raccomanda e disdegna le altre delle quali più oltre si tratterà.

---

(1) Sive campsoriam obolostaticam et cathos.

È da concludere adunque che in ogni regime e specialmente nel *regale*, per la conservazione del governo, è necessario avere moneta propria, sia per l'utilità del popolo che del re.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO

Si dimostra con ragioni ed esempi come al buon reggimento di un regno o di qualsiasi dominio o politia, sian necessari pesi e misure.

Dopo le predette cose, è da trattar dei pesi e delle misure le quali son necessarie alla conservazione di ogni forma di governo quanto la moneta e forse più.

E ciò non solo perchè con esse si pagano i tributi, si diminuiscono le liti e si osserva la fedeltà nella compera e vendita e sono anch'esse come il danaro, strumento dell'umana vita, ma anche perchè esse, più di quello, imitano le operazioni naturali.

Ond'è scritto nel secondo capitolo della Sapienza che Dio dispose il tutto secondo peso, numero e misura.

E se tutte le creature adunque son determinate *(limitantur)* da questi tre termini, maggiormente appare come il peso e la misura, traggan origine, più che la moneta, dalla natura, e come più necessarie quindi sian alle republiche e ai regni.

Inoltre i pesi e le misure in quanto tali, sono ordinate per le cose misurate e pesate, altrimenti in se stesse, non valgon nulla.

Al contrario la moneta quantunque sia anch'essa misura e strumento degli scambi, tuttavia ha valore anche di per sè; se si strugge, ad esempio, sarà oro

o argento, è però non è sempre fatta per lo scambio delle cose.

E questo vale anche per le altre specie di danaro, anzi più; come la *campsoria* la quale non è ordinata per la misurazione delle cose venali, ma propriamente per il cambio delle monete stesse.

'E così per l'obolostatica che riguarda l'eccesso del peso nei cambi; i quali ritrovati, relativi ai pesi, si risolvono in metalli come sono i pesatori nei trabochetti ed altri pesi. (1)

E neppure nel cathos cioè nell'arte del forno che è ordinata per le monete come a suo proprio fine, son esclusi gli altri cambiamenti. (2)

Delle quali specie tratta il Filosofo nella Politica come sopra è detto e più avanti si dirà.

Rursus: massimamente necessarie sono nella republica o nel regno tutte quelle cose e quegli atti che procedon dalla natura dalla quale hanno inizio; altrimenti non sarebber giuste, neppure le leggi istituite dal principe.

Ma tali esse sono (cioè giuste) di ragion naturale, in quanto si conformano alla natural giustizia; e così parimente alla natura del *regno* o *politia* son necessari i pesi e le misure.

Quindi è che il primo re d'Israele: Mosè dettando come descrive Isidoro, le leggi divine, le quali furon le prime (leggi) stabilì con quelle pesi e misure pei cibi e le bevande come *ephi, gomor* e *modio* e *sestario* per le terre e per le stoffe che hanno la misura cubitale; e per l'oro l'argento e le monete, stadere e simili altri pesi.

---

(1) Quibus inventis supra pondus, in metalla resolvuntur ut sunt ponderatores in trabuchetis et aliis ponderibus. — *Trabuchus.* Du Cange (Glossarium m. et. c. l.) species mensurae.

(2) ... sicut ad finem, aliis permutationibus exclusis. — Tale il testo sia della Giuntina (1562) che della Parmense (1578).

Perciò esortando il predetto Mosè nel Levitico il popolo suo a far giustizia, soggiunse subito le regole della giustizia naturale come riferisce Origene nel medesimo luogo: non fate alcuna iniquità nel peso e nelle misure, ma abbiate stadera giusta e pesi uguali e giusto *modio* e *sestario* uguale.

Riferisce pur Isidoro che anche Sidone di Argo dette le misure ai greci, quando fioriva il regno degli Argivi ai tempi del predetto Mosè.

Inoltre narran le storie che Cerere dette ai greci le misure dell' agricoltore e dei frumenti, onde fu chiamata dea *frumentaria* e *demetra*.

Sì che naturalmente appare come occorre a qualsiasi re e principe, per il bene dei loro governi, assegnare al popolo soggetto pesi e misure, per le ragioni già dette e su l' esempio dei principi di cui or ora abbiamo parlato.

CAPITOLO QUINDICESIMO

Come il re e qualsiasi signore, deve per la conservazione del suo stato, sovvenire i poveri col pubblico erario; e ciò si prova con ragioni ed esempi.

Un' altra cosa che appartiene al buon governo di regno, provincia, città o castello è che il principe col comune erario provveda ai poveri, pupilli vedove, forestieri e pellegrini.

Poichè se la natura non vien meno mai ad alcuno nelle cose necessarie (1) come dice il Filosofo

---

(1) Quemquam non deficit in necessariis.

nel terzo *De Coelo et mundo* tanto meno (deve mancare) l'arte che della natura è imitazione.

Ora tra tutte le arti, quella del vivere e del governare è superiore e maggiore di tutte, come pensa Tullio nelle *Tusculane;* è però i principi nelle necessità non devon venir meno ai bisognosi, ma piuttosto aiutarli.

Inoltre i re e i principi rappresentan in terra il ministerio di Dio, e per mezzo di essi Egli governa il mondo come per cause seconde.

Perciò Samuele profeta disprezzato nel suo dominio, quando propose la sua querela al Signore ebbe risposta che il popolo d'Israele non aveva tanto disprezzato lui (Samuele) quanto Dio stesso in cui vece egli governava.

E nei Proverbi è scritto: per me reggono i re e i legislatori amministran la giustizia *(legum conditores iusta decernunt).* Ma Dio ha special cura dei poveri nel supplire al difetto della loro natura e si comporta la provvidenza divina verso il bisognoso come padre verso i figli ancora impotenti, dei quali ha tanto maggior sollecitudine quanto più essi hanno bisogno.

E però il Signore considera come fatto a lui stesso quel che è fatto ai poveri, da quanto attestan le sue stesse parole: ciò che a una delle mie più piccole creature faceste, a me lo faceste.

Perciò i re, i principi e i prelati sono tenuti per dovere d'ufficio a supplire ai bisogni dei poveri, quali ministri e vicari di Dio e padri; e, come dice il Filosofo nell'ottavo dell'etica ad esercitare sui loro sudditi, con effetto (conseguenza) di beneficio, spirituale cura (1).

---

(1) Ipsorum cum effectu beneficii spiritualem debent curam habere.

Sollecitudine che ebbe Filippo re di Macedonia per Fisia il quale, come scrive Vegezio nel terzo libro *De re militari*, avendo prima offeso (il re) ed udendo questi che egli era nobile ma oppresso grandemente dalla povertà e con tre figliole, considerando se fosse meglio tagliar via dal corpo la parte malata oppure curarla, e conoscendo che questo era il meglio, a sè famigliarmente lo trasse e, preso il danaro dal suo patrimonio privato, lo sovvenne e l'ebbe per l'avvenire (suddito) più fedele.

Inoltre siccome i re e i principi hanno comune azione e universal cura dei sudditi, (mentre non basta un sol uomo nemmeno alle proprie azioni) è inevitabile che essi a tutto non possan arrivare; sì che il governare e giudicare il popolo e provvedere a ciascun suddito secondo il merito, trascende le forze della natura umana.

Per questo il governo delle anime è chiamata arte delle arti.

Giacchè invero è cosa molto ardua che quello il quale non sa reggere il freno della propria vita abbia ad esser giudice di altrui.

Perciò nell'assunzione di Saul e nell'unzione a re fattagli da Samuele, gli fu comandato di salire al luogo dei profeti, affinchè ivi per elevazione di mente, profetando con essi circa il governo del popolo, ricevesse dalla divina ispirazione *(influentia)* notizia di quel che avesse a fare. Il che fu fatto come appare dal primo *Dei Re*.

Perciò per la detta causa, impossibile è ai re e ai principi di non errare, se non si converton a quello che tutto governa e di tutte le cose è il fondatore. Per questo si dice nell'Ecclesiaste dei re d'Israele che eccetto David, Ezechiele e Iosia i quali furon uomini spirituali e illuminati da Dio, tutti gli altri peccarono.

Ma a questo difetto si rimedia col beneficio delle elemosine dalle quali i poveri vengon sostentati.

Come da Daniele fu detto a quel principe pagano re di Babilonia: Nabucodonosor il quale era monarca generale di tutto l'oriente: redimi i tuoi peccati con le elemosine e le tue iniquità converti in aiuto dei poveri.

Sono adunque le elemosine che fanno i principi ai bisognosi, come lo strumento per pagare in cospetto del Signore i debiti dei propri peccati.

Quello che dice il Filosofo della moneta rispetto alle cose vendibili: ch'è cioè la misura delle commutazioni nella vita corporale, così è l'elemosina nella vita spirituale.

Per il che è detto nell'Ecclesiaste esser l'elemosina come un sacco che conserva la grazia degli uomini *quasi pupillam oculi.*

Dalle cose dette, abbastanza è manifesto che opportuno è ai re e ai principi nei loro dominii provvedere ai poveri col comune erario dello Stato.

Quindi avviene che in ogni provincia, città, castello o tal esercito e ministero, sono istituiti ospedali da re e da principi e gentiluomini a sollevare la miseria dei poveri e non solo presso i cristiani, ma anche presso gli infedeli.

I quali istituivano a sollievo dei bisognosi case ospitaliere che chiamavano ospizi di Giove in grazia appunto, come appare dal secondo dei Macabei, della benignità e pietà che al pianeta di Giove da gli astrologi si attribuiva.

E così afferman le storie che Aristotele mandò ad Alessandro Magno lettere esortatorie a ricordarsi delle necessità dei bisognosi, per accrescere la prosperità del suo regno.

CAPITOLO SEDICESIMO

Come ogni re o principe deve attender al culto divino e quali vantaggi ne seguano.

Ciò detto, dobbiam trattare del culto divino cui re e principi devon attendere con ogni sforzo e sollecitudine come a debito fine.

E perciò nell' ultimo capitolo si tratta di questo di cui il magnifico re Salomone scrive nell' Ecclesiaste: tutti ascoltiamo il fine del parlare: temi Iddio e osserva i suoi comandamenti, perchè questo è l' essere veramente uomo (1).

E quantunque questo fine a tutti sia necessario, cioè il divino culto e l' osservanza dei comandamenti, nulladimeno ciò maggiormente si conviene al re il quale a Dio più degli altri è debitore; per tre beni che si ritrovano in lui come uomo, signore e re.

Come uomo infatti egli è singolarmente creato da Dio. Tutte le creature le creò invero col suo verbo, ma quando creò l' uomo disse: facciamolo a similitudine nostra. Laonde l' apostolo negli atti apostolici riferisce le parole di Arato poeta che dice: noi siamo del genere di Dio.

Per questo riguardo tutti gli uomini siamo a Dio debitori della divina riverenza, com' è il primo precetto delle prime tavole.

Onde per Mosè nel Deuteronomio fu detto al popolo d' Israele e conseguentemente a noi: Ascolta, Israel il tuo Signore al quale è uno solo Iddio.

---

(1) Hoc est enim omnis homo.

Quasi ch' egli sia il solo cui dobbiamo riverenza e onore in quanto da lui solo siamo creati e con singolare prerogativa prodotti.

E così, tenuto conto di così gran benefizio, soggiunse Mosè nel medesimo luogo: ama il Signore Iddio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta l' anima tua e tutte le tue forze; volendo con ciò dimostrare che tutto dobbiamo a Dio quanto noi siamo.

E per riconoscimento appunto di ciò fu istituito il precetto delle decime a cui ogni persona, per le dette ragioni, è obbligata; non in rapporto al numero ma in rapporto a ciascuna cosa (1).

Ma quantunque ogni persona sia a ciò obbligata, molto più lo è il principe come privata persona, in quanto più partecipa della nobiltà dell' umana natura, per la nascita e la stirpe (2) da cui trae l' origine e quindi la sua nobiltà.

Come prova il Filosofo nella sua Rettorica.

Dalla quale considerazione mosso, Ottaviano Augusto, come narran le storie non sopportando gli onori divini che dal popolo romano, per la formosità del corpo e la probità dell' animo gli venivan tributati, cercò il suo creatore, dalla Sibilla Tiberina e quello trovato l' adorò, vietando con editto: che nessuno del popolo per l' avvenire lo adorasse e lo chiamasse Signore.

Secondariamente in quanto è Signore (il re deve tal riverenza a Dio.) Poichè come afferma l' apostolo ai Romani non c' è potestà se non da Dio.

La quale (autorità) in vece di Dio, egli esercita in terra. Così che da Dio tutta dipende la virtù del suo dominio.

---

(1) Non in quantitate numeri sed cuiuscunque rei.

(2) Ratione sui generis — a motivo della stirpe da cui trae la sua nobiltà.

Però che ove nel dominio c' è una certa dipendenza è necessaria la riverenza verso il superiore essendo che l' inferiore, di per se stesso, come accade dei ministri nelle corti regali, non è nulla.

Però nell'Apocalisse tutte le volte che si tratta del ministero degli spiriti celesti, motori delle azioni degli uomini e degli animali, i quali piuttosto che agire son trascinati da veemente irradiazione divina, si soggiunge di essi che caddero sulla loro faccia e adorarono Iddio (1).

I quali certamente son due atti di *latria* cioè di culto divino. Laonde è scritto in Daniele, di Nabucodonosor gran monarca d' oriente che siccome non riconosceva il suo dominio da Dio, fu, conforme alla sua immaginazione, trasformato in bestia (2) e di lui fu detto: sette epoche si muteranno sopra di te (3) finchè tu sappi che domina l' Eccelso nel regno degli uomini e che il regno concede a chi gli piace (4).

Della qual cosa ammonito Alessandro, andando in Giudea col proposito di distrugger la regione, avvicinandosi irato a Gerusalemme quando gli si presentò il sommo pontefice in candida veste con i ministri del tempio, si fece così mansueto che sceso da cavallo Lui invece di Dio riverì ed entrato nel tempio l' onorò coi più grandi doni e, per rispetto a Dio, a tutta quella gente ridette la libertà.

Non solo adunque il re è obligato al culto divino come uomo e signore, ma anche come re;

---

(1) De coelestium spiritum ministerio qui per seniores tanquam maturiores in actionibus et animalia quae potius aguntur quam agant ex vehementi irradiatione divina et in ministerio designantur, semper de eisdem subiungitur quod ceciderut in facies suas et adoraverunt Deum.

(2) Secundum suam imaginationem in bestiam translatus.

(3) Septem tempora mutabuntur super te.

(4) Et cuicunque voluerit det illud.

perchè è unto con olio consacrato come è noto dei re d'Israele i quali eran unti dai profeti.

E perciò eran chiamati *cristi del Signore* per l'eccellenza della virtù e per la grazia della congiunzione con Dio delle quali cose dovevan i sopradetti esser adorni.

Mediante questa unzione adunque essi conseguivan special riverenza e conferimento di onore.

Perciò David perchè tagliò la clamide di Saul, percosse il suo petto in segno di penitenza com'è scritto nel Primo *Dei Re*.

E quando David lamentevolmente piangeva la morte di Saul, Ionata in tal guisa propone querela della irriverenza degli alienigeni *(allophilorum)* che avevano ucciso il re come se non fosse stato unto di olio sacro, com'è scritto nel Secondo *Dei Re*.

Ma una prova di questo si trova nelle gesta dei Franchi e del beato Remigio sopra Clodoveo primo re cristiano dei Franchi, il quale fu unto di olio trasportato sopra le ali di una colomba; e i posteri son unti con segni e portenti che appaion nelle unzioni predette.

Inoltre, come afferma Agostino nel *De Civitate Dei*, in detta unzione era figurato il vero Re e sacerdote secondo Daniel profeta che dice: quando verrà il Santo dei Santi cesserà la vostra unzione.

In quanto adunque in questa unzione (i re) rappresentano l'immagine di chi è re dei re (1) e signore dei dominanti, com'è scritto nell'Apocalisse, il quale è Cristo nostro Signore, questo adunque i re son tenuti ad imitare affinchè ci sia la debita proporzione della figura al figurato e dell'ombra al corpo; (proporzione) in cui consiste il vero e perfetto culto divino.

---

(1) In quantum igitur figuram gerunt, in hac unctione, illius qui est Rex regum.

Manifesto è perciò come debba ogni principe esser devoto e riverente verso Dio, ma principalmente il re per la conservazione del suo governo.

Esempio di ciò togliamo anche dal primo re di Roma il quale, secondo le storie, nel principio del suo regno, fabbricò in Roma l'asilo che si chiamava tempio della pace e lo ampliò di molti adornamenti.

A riverenza della divinità del quale, tutti i delinquenti che vi si rifugiavan conseguivano l'immunità.

Quale esito ebber poi i suoi posteri, chi fu negligente e chi zelante del culto divino, lo dice Valerio Massimo nel principio del suo libro.

Che dirò poi dei re timorati di Dio (deicolis Regibus) così del Nuovo come del Vecchio Testamento?

Quelli infatti che furon solleciti del culto divino felicemente compirono il corso della loro vita e triste fine ebber quelli che lo neglessero.

Dicon anche le storie che in ogni monarchia, fin dal principio del mondo, tre cose furon in associazione costante: (1) il culto divino, la sapienza scolastica e la secolare potenza.

Le quali tre cose certamente son tra di loro in rapporto (2) di conseguenza e in Salomone per i suoi meriti si conservarono.

Atteso che per la divina riverenza quando discese ad Hebron che era il luogo dell'orazione, eletto re, conseguì la sapienza e poi nell'uno e nell'altro dei meriti ebbe eccellenza sopra tutti i re del suo tempo.

---

(1) Per ordinem comitata sunt.

(2) Quae quidem tria se per ordinem consecuuntur.

Ma partendosi poi dal vero culto divino ebbe fine infelice come appare dal terzo *Dei Re*.

E tanto in questo libro sia detto per ciò che riguarda il governo di qualsiasi dominio, ma specialmente il *regale*.

N. B. — Il trad. ha seguito i seguenti testi:

I. *De Reg. Pr.* cfr.: THOMAS DIVUS AQUINATIS. *Opuscula Omnia.* Apud haeredes Iacobi Iuntae Lugduni 1562.

II. D. THOMAE AQUINATIS DOCT. ANGELICI. *De Regimine Principum ad Regem Cypri. Parmae 1578,* molto più corretto del precedente.

INDICE

—

MINISTERO DELLA P. ISTRUZIONE
FACOLTÀ DI FILOS. E LETTERE